U d'/of OTTAWA
39003000210897

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
U of Ottawa
REL.
LIBRARY ANNEX
STACKS

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/oenestlhistoired01bric

OU EN EST

L'HISTOIRE DES RELIGIONS ?

Rel

OU EN EST

L'HISTOIRE DES RELIGIONS ?

PAR

J. BRICOUT

DIRECTEUR DE LA « REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS »

AVEC LA COLLABORATION

DE MM. BROS, CAPART, DHORME, LABOURT,
DE LA VALLÉE POUSSIN, CORDIER,
HABERT, AND. BAUDRILLART, CARRA DE VAUX,
TOUZARD, VENARD, P. BATIFFOL, BOUSQUET,
VACANDARD, HEMMER.

TOME I

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76 bis, RUE DES SAINTS-PÈRES. VIIe

1911

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX
U SCIENCES REL. STUDIES O

NIHIL OBSTAT
H. Lesêtre.

IMPRIMATUR
Parisiis, die 7 Aprilis 1911,
G. Lefebvre.
vic. gen.

BL
80
.B7
1911
v.1

OU EN EST
L'HISTOIRE DES RELIGIONS ?

INTRODUCTION

I. L'histoire des religions. Son histoire.

Chez les Grecs et les Romains (1). — *Juifs et premiers chrétiens. Au moyen âge* (2). — *De la Renaissance au XVIIIe siècle. Hegel* (3). — *Seconde moitié du XIXe siècle* (4). — *Max Müller* (5). — *L'école anthropologique. Tylor Durkheim* (6). — *L'école historique* (7).

II. L'histoire des religions. Son objet.

1° *Tout l'ordre des phénomènes religieux* (8-9). — 2° *Dans toutes les religions* (10). — 3° *Au point de vue historique. Les trois branches de la science des religions : hiérographie (histoire, psychologie), hiérologie ou phénoménologie religieuse, hiérosophie* (11-14).

III. L'histoire des religions. Sa méthode.

La méthode historique (15). — 1° *Connaître les faits. Quelques sciences auxiliaires de l'histoire des religions* (16). — 2° *Chercher les causes* (17). — *Se garder de tout excès* (18). — *Le bon usage de la méthode comparative* (19).

IV. L'histoire des religions. Quelques systèmes.

Magisme, animisme, tabouisme, totémisme (20). — *Naturalisme déterministe. Exposé et critique* (21-22).

V. L'histoire des religions et les catholiques.

1° *Les catholiques peuvent écrire l'histoire scientifique et impartial des religions* (23-24). — 2° *Comment ils s'adonneront sans danger à cette science* (25) *et raisons pour lesquelles ils doivent la cultiver* (26). — *Ce qu'ils ont fait ; ce que nous voulons faire* (27).

I

L'HISTOIRE DES RELIGIONS. — SON HISTOIRE.

1. On l'a dit avec raison : « Ce serait une grave erreur de s'imaginer que l'humanité ait attendu jusqu'au milieu du XIXe siècle pour s'occuper de l'étude des religions. Si elle ne l'a pas fait plus tôt sous la forme universaliste, strictement scientifique, que nous avons la prétention d'avoir établie dans les temps modernes, elle l'a fait sous d'autres formes, plus limitées, moins scientifiques à nos yeux, mais qui, en leur temps, parurent le dernier mot de la sagesse et de la raison, et qui furent, aux yeux de l'historien impartial, des préparations nécessaires à l'étude scientifique telle que nous l'entendons (1). »

A s'en tenir à notre monde occidental et aux peuples qui ont excercé sur lui une réelle action, chacun sait que les Grecs et les Romains ne sont pas restés étrangers à ce genre de préoccupations et de recherches.

Hérodote, déjà, et plus tard, Varron, Diodore de Sicile, Strabon, Pausanias, Philostrate contiennent de précieux renseignements sur l'histoire de leurs religions et celles de quelques autres peuples. Mais chez eux l'histoire religieuse est encore, le plus souvent, noyée dans l'histoire générale et cette histoire religieuse est dépourvue de critique et de méthode. Bien plus que de l'histoire proprement dite des religions, les anciens se soucièrent de la justification de leurs traditions religieuses. Hésiode, Évhémère, Platon, les stoïciens, Plutarque, les néoplatoniciens sont des philosophes ou des apologistes : or, leurs essais d'explication, l'interprétation allégorique notamment, ont éveillé et retenu l'attention de leurs contemporains incomparablement plus que les indications ou les récits des historiens.

2. Même disette historique, ou plus grande encore, chez les Juifs et les premiers chrétiens. Ils croient que la religion naturelle, inscrite au cœur de l'homme,

(1) Jean Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, 1909, p. 42.

fut complétée dès l'origine par une révélation immédiate de Dieu ; que cette révélation primitive a été successivement développée par les révélations faites à Moïse et aux prophètes, et enfin par la révélation de Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme pour nous sauver ; que, en dehors de la Judée, ni la première révélation ni même la religion naturelle n'ont été conservées intactes, mais que le polythéisme a envahi le monde entier. La Bible ou les apocryphes juifs et chrétiens nous fournissent quelques maigres indications sur les croyances et les cultes des nations avec lesquelles Israël fut en contact. Mais le plus souvent, nous ne trouvons, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, qu'une explication très brève des aberrations de l'humanité. La *Genèse* enseigne expressément qu'il y a eu décadence religieuse, et l'auteur de la *Sagesse* (XIII-XIV) décrit, sinon trois phases successives, du moins deux ou trois aspects de l'erreur polythéiste : le culte des forces de la nature, le culte des idoles et des morts. Les religions païennes sont l'œuvre d'hommes insensés ou pervers ou des esprits mauvais. Tous, gentils et juifs, ont à se repentir et à attendre le salut du Dieu inconnu ou méconnu que les apôtres de Jésus ressuscité prêchent au monde.

Ces explications suffisent aux auteurs chrétiens des premiers siècles. Le peu de vérité que l'on découvre ailleurs, est le produit de l'âme humaine « naturellement chrétienne », selon le mot de Tertullien (*Apol.*, XVII), ou bien a été emprunté par les philosophes à la révélation juive ; et ce peu n'est rien, comparé aux absurdités et aux immoralités des mythes et des rites païens, qu'on dénonce avec complaisance et dont on se refuse à admettre l'interprétation allégorique.

L'historien Eusèbe de Césarée est peut-être le seul qui, semble-t-il, ait « perçu un rapport nécessaire entre l'esprit peu développé des premiers hommes et les objets de leur culte » et qui se les soit représentés « comme s'élevant peu à peu, d'un état très inférieur, à la civilisation (1). »

(1) J.-M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., 1907, p. 3.

De rares mentions, chez quelques écrivains missionnaires ou dans les œuvres des théologiens, concernant les pratiques ou les croyances des païens, des barbares, et surtout, à partir du VIIe siècle, des musulmans : c'est tout ce que l'histoire des religions peut glaner dans la littérature chrétienne du moyen âge. C'était assez pour montrer que Mahomet ne peut être un envoyé de Dieu ; c'est trop peu pour écrire l'histoire de l'Islam et surtout pour constituer l'histoire générale des religions. De celle-ci on ne peut vraiment trouver ne fût-ce qu'une grossière ébauche ni dans Roger Bacon, ni non plus, dans Nicolas de Cuse, qui pourtant semblent n'avoir point partagé l'indifférence scientifique de leur temps à l'égard des fausses religions.

3. La Renaissance s'intéresse à la seule mythologie des Grecs et des Romains, et les controverses, provoquées par la Réforme, suscitent d'admirables travaux d'érudition sur les antiquités juives et chrétiennes. D'autre part, la découverte de l'Amérique et les missions qu'y créent, aussi bien qu'en Extrême-Orient, les Jésuites, les Dominicains, les Franciscains, apportent de nombreuses informations dont la science tirera, plus tard, profit. Ni John Spencer, tant apprécié de Robertson Smith, ni Vossius, ni Jurieu, ni Banier n'ont fondé l'histoire générale des religions ; leurs ouvrages ne sont que des compilations sans méthode ni critique. Mais on sent, à les feuilleter, qu'un grand pas est fait et que l'heure est peut-être proche, où des esprits mieux formés sauront mettre en œuvre tant de matériaux.

Le XVIIIe siècle tout entier s'écoulera avant que cette heure ait sonné. Les rationalistes anglais, français et allemands ont contribué à ébranler, sinon à renverser, la croyance à une révélation surnaturelle et au miracle, et aussi à mettre en relief le principe, déjà bien connu, que la religion est une fonction normale de l'âme humaine ; quelques-uns même — Hume « le premier, » assure-t-on (1) — ont proclamé qu'il y a une corrélation nécessaire entre la civilisation et les conceptions religieuses ; d'autres

(1) J. Réville, *op. cit.*, p. 86, note.

comme Fontenelle et de Brosses, mieux inspirés que Voltaire et que Dupuis lui-même qui voyait dans le culte des astres la forme originelle de toute religion, ont soupçonné l'importance de l'étude des religions élémentaires et de la psychologie des non-civilisés. Mais tout cela est insuffisant pour faire des rationalistes du XVIIIe siècle les fondateurs de l'histoire des religions.

On n'avait pas encore l'idée nette d'une science des religions qui fût autonome. Elle faisait toujours partie d'une autre science, dont, pour les principes et pour la méthode, elle était la sujette. Kant et Schleiermacher, par leur philosophie, exercent une grande influence sur la théologie comme sur l'histoire des religions et des dogmes chrétiens; Lessing et Herder proclament la valeur de chaque civilisation particulière, de chaque religion, dans le développement général de l'humanité ; Hegel est le premier sans doute à faire des diverses religions une étude aussi générale et à les soumettre, comme tout le reste, à une évolution nécessaire. L'histoire des religions ou plutôt la théorie des religions n'était, chez tous, qu'un chapitre important de la philosophie, de la métaphysique ou plus simplement de la psychologie.

C'était beaucoup, néanmoins, que cet essai hégélien d'encyclopédie des religions, tout pénétré qu'il fût de vues subjectives et aprioristiques. Ne surgira-t-il pas enfin un homme qui, détachant de toute autre l'étude des religions, en fera une science à part, avec son objet et sa méthode propres ?

Ce n'est ni de l'école hégélienne, ni de l'école dite symbolique, dont Creuzer a été le principal représentant et qui, à l'imitation des philosophes grecs et romains, essaya vainement d'interpréter les mythes antiques, ceux de la Grèce surtout, comme autant de symboles, mis par le sacerdoce à la portée du peuple, autant d'expressions imagées des conceptions les plus hautes sur Dieu, l'âme et la destinée humaine ; ni, non plus, de l'école traditionnaliste catholique, dont le mérite littéraire d'écrivains tels que de Bonald, Lamennais, Bonnetty, Auguste Nicolas, n'a pu dissimuler les exagérations et le manque de critique, ce n'est pas de ces écoles, trop exclusivement

dominées par des vues philosophiques et trop peu historiques, que le fondateur définitif de l'histoire des religions devait sortir. Benjamin Constant, malgré ses grandes qualités de psychologie religieuse, n'est pas davantage celui auquel on attribue cet honneur.

4. Nous sommes arrivés au milieu du XIXe siècle. On se fait de l'histoire une idée plus large : l'histoire de la civilisation, et, donc des religions qui en sont les plus puissants agents, prend place à côté de l'histoire politique ; et la critique historique, si justement honorée, apprend ou rappelle aux savants qu'en matière d'histoire, d'histoire religieuse comme de toute autre, l'étude impartiale et méthodique des documents doit figurer en première ligne. L'esprit positif, d'autre part, tant prôné par Auguste Comte et devenu si prédominant dans le monde des sciences expérimentales, entraîne les chercheurs vers l'étude des faits, des phénomènes, en religion comme ailleurs. Or, voici que justement, à la même époque, grâce aux merveilleuses applications des sciences de la nature, toutes les parties du monde sont explorées et, par la photographie, mises sous nos yeux; voici que des fouilles méthodiques sont entreprises partout, que d'innombrables inscriptions antiques, sur pierre et sur bronze, sont réunies, que les traditions populaires de nombreux pays sont recueillies ; voici surtout que, pour interpréter tant et de si précieux documents, les philologues réussissent à reconstituer les langues, inconnues jusqu'alors, dans lesquelles ils sont écrits. Que faudrait-il de plus ? On a les matériaux en abondance, on sait comment les manier, les architectes et les bons ouvriers ne manquent pas.

5. « L'honneur d'avoir fondé l'édifice de l'histoire des religions, écrit M. Chantepie de la Saussaye, revient sans conteste à F.-Max Müller. A une maîtrise reconnue dans l'une des branches de ces études il joignait une large connaissance des autres et son érudition était servie par un remarquable talent d'écrivain. Son *Introduction* montre la route à suivre ; ses *Gifford Lectures* systématisent les résultats de son travail. Il fut le premier à faire reconnaître l'importance de notre science et sut réunir les meilleurs orientalistes d'Europe dans une entreprise qui rendit

accessibles au public savant par des traductions les *Sacred books of the East* (1). » Jean Réville s'exprime dans le même sens : lui aussi déclare que Max Müller a « assuré à l'histoire des religions sa place définitive dans le cénacle des sciences historiques » et « mérité par là le titre de *père de l'histoire des religions* aux yeux du public (2). »

Ce n'est pas pourtant que les théories de Max Müller aient gardé sur les esprits l'empire dont elles jouirent pendant quelques années. Il avait eu l'idée de rechercher par la philologie comparée, déjà constituée, l'origine des mythes aryens ; il avait ainsi fondé la mythologie comparée et l'école philologique dans l'histoire des religions. Mais son explication soit de l'origine des mythologies par une « maladie du langage primitif » qui personnifie tous les objets, soit de l'origine de la religion par l'individualisation de « l'au-delà » qu'implique toute perception des sens, était radicalement insuffisante et fausse.

6. L'école de M. E. B. Tylor, un autre maître d'Oxford, exerce aujourd'hui une influence bien plus considérable. Qu'on se rappelle seulement, avec celui de Tylor, les noms fameux de Mannhardt, Mac Lennan, Robertson Smith, Tiele qui publia le premier manuel d'histoire des religions (1876), Andrew Lang aussi remarquable par son grand talent d'écrivain et sa noble indépendance d'esprit que par sa science, Jevons, Sidney Hartland, Frazer, Goblet d'Alviella, Albert Réville, Léon Marillier, Salomon Reinach, Van Gennep, et d'autres encore. Par certains côtés, Herbert Spencer appartenait à cette même école, et l'on pourrait dire que Renan et Vacherot en ont été les précurseurs.

Pour l'école anthropologique, la science des religions ne se résout plus ou ne paraît plus se résoudre en mythologie comparée, et la religion procède de l'activité normale de l'esprit humain chez les non-civilisés. Les savants qui s'y rattachent, s'appuient sur l'étude des religions des sau-

(1) P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr., 1904, p. 3.
(2) J. Réville, *op. cit.*, p. 198.

vages, comme sur celle des usages et croyances populaires, pour enseigner que le primitif anime la nature entière ; que sa religion est si étroitement associée à cette conception anthropomorphique qu'il est impossible de l'en séparer ; que tout, en elle, mythologie, culte, y correspond ou en est le produit. Les phénomènes constatés chez les peuples de race aryenne se répètent partout ailleurs, sans que cette répétition, qui ne saurait être accidentelle, puisse le plus souvent résulter de communications historiques. La nature humaine, essentiellement identique partout, est l'explication suffisante (1) et nécessaire de toutes les religions élémentaires et, d'une façon générale, de toutes les religions.

Autrefois, les représentants de l'école anthropologique ne recherchaient que dans l'esprit humain, étudié en lui-même, la raison dernière des phénomènes religieux ; mais, depuis quelques années, une tendance, nouvelle par certains côtés, s'est fait jour parmi eux. De l'école-mère, de l'école anthropologique, à tendance plutôt psychologique, est sortie l'école sociologique. M. Durkheim, le premier, en a défini la méthode avec précision.

Pour lui et pour ses disciples, MM. Hubert, Mauss, etc., « il s'agit de traiter les faits religieux, non plus simplement comme des faits humains, dont l'explication peut être fournie, en dernière analyse, par la psychologie, mais conme des faits sociaux; c'est-à-dire qui se produisent nécessairement dans les sociétés et où l'activité des individus est conditionnée par la vie en commun (2). »

Les historiens anthropologues, qu'ils appartiennent à l'école psychologique ou à l'école sociologique, n'échappent pas plus que les historiens de l'école de Max Müller au danger de trop « systématiser » les faits, de n'en étudier et de n'y voir que ce qui favorise leur système. A les entendre, on dirait qu'il n'y a que des religions de non-civilisés et que les religions supérieures s'y ramènent totalement.

(1) Quelques-uns, Andrew Lang, Jevons, n'entendent pas exclure la révélation.

(2) H. Hubert, *Introduction à la traduction française*, p. XIII, du *Manuel* de Chantepie de la Saussaye.

« Le mot de sociologie » — et on en peut dire autant du mot d'anthropologie — « est un mot magique, qui a déjà fait trop de magiciens. Il vole de bouche en bouche et à chaque coup se vide de sens. » Et M. Hubert continue : « Le mal est déjà si criant qu'il appelle une réaction en faveur de l'histoire positive et terre-à-terre, réaction que nous souhaitons vivement dans l'intérêt même de ces études (1). »

7. L'histoire positive des religions n'a jamais cessé, du reste, en ce dernier quart de siècle, de compter de nombreux représentants. On les désigne communément sous le nom d'*école historique.*

Les « historiens » entendent ne s'inféoder à aucun système et appliquer scrupuleusement la méthode historique ou critique. Je n'oserais dire que tous sont constamment fidèles à ces résolutions, — plusieurs, nous le verrons, ont trop facilement sacrifié aux modes actuelles et assimilé ce qui ne pouvait pas l'être ; mais c'est quelque chose déjà qu'ils aient pris l'engagement d'être historiens, simplement historiens avant tout.

En réalité, ce sont eux qui, pour l'histoire des différentes religions, ont fait le travail le plus utile. Ils ont vu très clairement la nécessité de recueillir et d'élaborer, en premier lieu, de bons et solides matériaux : avant de comparer les religions, en effet, et de philosopher sur elles, il faut bien connaître chacune d'elles en particulier, et ils ont cherché et assez heureusement réussi à dire ce que chacune des religions a été au cours des siècles.

Les représentants les plus connus de l'école historique seront mentionnés au cours du travail que nous entreprenons : une fastidieuse nomenclature serait inutile. On se bornera à noter ici que les catholiques, y figurent, en grand nombre

L'histoire des religions ou, d'une façon générale, la science des religions est beaucoup redevable aux savants de cette école. C'est grâce à eux que la science des religions, devenue une science distincte, a pu prendre enfin nettement conscience de son objet, de sa méthode et du lien

(1) *Op. cit.*, p. XIII.

qui relie ses subdivisions ; qu'elle a pu — ce qui est mieux encore — donner aux esprits sérieux l'espérance fondée de la voir se réaliser un jour.

On n'insistera pas, dans cette très brève histoire de l'histoire des religions, sur les bielevesées de l'école dite « astrale », renouvelées de Dupuis ou d'autres erreurs et enfantillages de la même valeur. Le temps est trop court pour le gaspiller ainsi. — Il serait plus instructif assurément de dire quelques mots du pragmatisme et de la doctrine de l'immanence ; mais ces théories, qui, dans une philosophie des religions, devraient tenir une large place, importent assez peu aux historiens des religions, et c'est pourquoi nous ne nous y arrêterons pas davantage.

II

L'HISTOIRE DES RELIGIONS. — SON OBJET.

8. De prime abord, il semble très facile de délimiter la tâche de l'historien des religions. Pourtant, si l'on y réfléchit, quelques difficultés se présentent à l'esprit, qu'il est bon de résoudre.

Premièrement, que devons-nous entendre au juste par une religion ? L'histoire des religions a pour objet de constater et de décrire les phénomènes religieux dans leur suite chronologique. Mais, « de quoi se compose l'ordre des phénomènes religieux ? En fait ses limites sont indécises et varient suivant les temps et les sociétés... A cet égard l'incertitude est telle qu'il y a des classes entières de faits qui tantôt sont étroitement rattachées à la religion, tantôt en sont retranchées formellement. Tout récemment, le R. P. Lagrange, dans l'introduction de ses *Études sur les religions sémitiques*, voulait en exclure la mythologie ; or, il fut un temps où, dans la science, mythologie était presque synonyme de religion. Tandis que, dans la pratique, on réduit souvent aujourd'hui la religion à n'être qu'un mélange de morale et de métaphysique, on essaie en même temps de les séparer par des distinctions théoriques infranchissables. Enfin, tantôt on efface, tantôt

on surélève les limites de la religion et de la magie (1). »

L'histoire n'a pas à demander à la philosophie une définition de la religion ; il lui suffit de mettre sous ce mot les éléments qu'y comprennent ceux qui, au cours des siècles, ont vécu et professé la religion. Si ce contenu a varié, l'historien le dira ; mais il n'a pas à se guider d'après des définitions abstraites que des idées préconçues ou subjectives risqueraient fort d'inspirer.

9. Ce contenu n'a pas, du reste, changé autant qu'on le dit. Toujours et partout, on a entendu par religion l'ensemble de sentiments, de représentations et d'actes volontaires provoqués, chez un individu ou dans un groupe d'hommes, par la conscience de ses relations personnelles avec les puissances supérieures, souveraines, qui agissent dans l'univers au sein duquel il se meut.

Partout la religion suppose la croyance à des êtres supérieurs, tels, du moins, que l'homme en dépende et ait quelque chose à en craindre ou à en espérer, qu'il puisse appeler à son aide, dont il puisse s'assurer le concours. On se fait de ce Dieu ou de ces dieux une idée différente dans les diverses religions. Ici on croit au Dieu unique, parfait, créateur : c'est proprement le monothéisme. Là un seul dieu est honoré, mais on croit qu'il en est d'autres, et les mots « très grand, suprême, créateur » n'ont pas, dans la pensée des fidèles, le sens précis qu'un chrétien leur donne : c'est l'*hénothéisme* ou mieux la *monolâtrie.* Ailleurs c'est le polythéisme sous ses formes les plus grossières. Mais dans toutes les religions on croit à un Dieu ou à des dieux.

Dans toutes les religions, aussi, on croit de quelque manière que la divinité n'a pas été étrangère à la genèse du monde, que la destinée de l'homme dépend d'elle et qu'il a des devoirs à remplir à son égard. Les explications qu'on imagine à ce sujet se présentent sous forme de dogme et de mythologie. Le dogme est une croyance que d'ordinaire on tient pour révélée par la divinité et qu'une société religieuse regarde ou tend à regarder comme obligatoire.

(1) H. Hubert, *op. cit.*, p. XXIII-XXIV.

La mythologie y joint des légendes divines, des récits explicatifs et dramatiques, auxquels généralement on ajoute foi. Souvent, encore, on croit posséder, dans la divination, les moyens de connaître la volonté des puissances supérieures.

Dans toutes les religions, enfin, il y a un culte. Ce culte est extérieur ou intérieur. Intérieur, il comprend tous les sentiments de l'âme humaine, à des degrés divers : crainte, amour, désir, espérance, etc. Extérieur, il se traduit en sacrifices, en prières rituelles, processions, danses, chants, dont la conception est en rapport avec l'idée que l'on se fait du dieu auquel on s'adresse. Parmi ces formes du culte le sacrifice est particulièrement important. Dans les sociétés religieuses un peu développées, le culte public est réservé au sacerdoce, à des prêtres. Certains rites apparaissent doués d'une vertu magique et sont considérés comme nécessairement efficaces.

L'historien des religions ne devra rien omettre de ces divers phénomènes, car tous, bien qu'à des degrés différents, sont tenus pour religieux par la plupart de ceux chez qui on les observe : la mythologie et la magie font donc partie de son domaine, presque au même titre — quoique moindre — que les institutions religieuses, le culte et les croyances.

C'est de ces divers phénomènes religieux qu'il s'occupera principalement. Est-il besoin d'ajouter qu'il ne doit pas cependant négliger l'histoire extérieure des religions, l'histoire de leurs conquêtes, des difficultés auxquelles elles se sont heurtées, des pertes qu'elles ont subies ? Autrefois, on s'arrêtait plus volontiers à ce dernier aspect ; on aurait tort, de nos jours, de le sacrifier tout à fait.

10. Cette première difficulté résolue, l'historien des religions doit se demander de quelles religions il traitera. S'il s'occupait d'une seule religion, et bien déterminée, la question ne se poserait même pas. Mais c'est autre chose s'il entend faire l'histoire générale des religions ; s'il se propose — je ne dis pas : de comparer les religions pour déterminer les lois qui président à leur fonctionnement, ou de s'essayer à décrire les origines et le développement *de la* religion, l'évolution religieuse de l'huma-

nité : ceci, nous le verrons, n'est plus l'histoire proprement dite *des* religions — mais de raconter, comme en autant de chapitres différents, ce qu'a été chacune des religions que les hommes ont connues.

Naguère encore, dans cette description historique, on laissait de côté le judaïsme et le christianisme. Ce n'est que dans la seconde édition de son *Manuel* que M. Chantepie de la Saussaye s'est « décidé à ajouter un chapitre sur la religion juive (1) » ; et M. Salomon Reinach, après avoir noté que ce savant manuel et celui de Conrad von Orelli ne disent rien du christianisme, remarque avec complaisance que son *Orpheus* présente « pour la première fois un tableau d'ensemble des religions (2). »

« Je ne comprends pas, écrit-il, qu'on fasse au christianisme une place à part... L'isoler ainsi peut convenir à des apologistes, non à des historiens. Or, c'est en historien que je m'occupe des religions (3). »

M. S. Reinach n'a, ce semble, ni tout à fait tort ni tout à fait raison. Il n'a pas raison de s'imaginer que les apologistes ont intérêt à exclure le christianisme de l'histoire des religions : le christianisme ne peut que gagner à la comparaison ; son histoire, rapprochée de celle des autres institutions religieuses, ne peut que manifester avec éclat sa divine transcendance. Et il n'a pas tort de vouloir que la religion chrétienne figure dans une histoire générale des religions, et même que, avec le judaïsme, dont elle est le suprême achèvement, elle en remplisse la plus grande partie. Tout intérêt d'apologétique mis à part, il est bien vrai que les religions « ne nous intéressent pas toutes également, car celles qui ont occupé la plus grande place dans l'histoire sont naturellement les plus dignes d'être étudiées; et c'est pourquoi » il convient d'« insister sur le judaïsme et sur le christianisme plus que sur les religions de l'Assyrie, de l'Égypte et de la Chine », plus même que sur les religions des non-civilisés, actuellement si fort à la mode. Ce n'est pas la faute des historiens « si

(1) *Op. cit.*, p. XLIV.
(2) *Orpheus*, 7e édit., 1909, p. X.
(3) *Ibid.*, p. IX.

l'histoire du christianisme se confond un peu, depuis deux mille ans, avec l'histoire universelle (1). » A cette raison dont on ne peut contester la justesse, ajoutons que l'histoire du christianisme est beaucoup mieux connue que celle de toute autre religion : peut-être ne sera-ce point le moindre résultat, ni le moins significatif, du grand travail que nous allons publier, de montrer que bien des incertitudes, bien des lacunes subsistent dans l'histoire des religions et que, somme toute, la religion chrétienne est celle qui satisfait davantage l'esprit par l'abondance et l'inébranlable certitude des témoignages de toute sorte qui éclairent son passé.

C'est donc de tous les phénomènes religieux qui se sont manifestés sur notre planète, en quelque lieu et à quelque époque que ce soit, que l'histoire générale des religions doit s'occuper. L'œuvre est immense, elle est à peine ébauchée et ce n'est pas trop de la collaboration de nombreux savants, et des meilleurs, pour inspirer confiance en une matière aussi complexe.

11. Cette immensité de la tâche suffirait déjà, à elle seule, pour maintenir strictement l'historien qui en a conscience, dans le domaine propre de l'histoire.

L'histoire générale des religions, c'est-à-dire l'histoire dont toutes les religions sont l'objet, n'est pas toute la science des religions.

« La science des religions, écrit M. Chantepie de la Saussaye, a pour objet l'étude de la religion, de sa nature et de ses manifestations. Elle se divise naturellement en philosophie de la religion et en histoire des religions. Ces deux parties sont unies par un lien très étroit : la philosophie serait vaine si elle se contentait de chercher une définition abstraite du concept de religion, sans tenir compte des données concrètes. L'histoire ne peut pas davantage se passer de la philosophie, car elle a besoin d'avoir une idée même provisoire de la religion, non seulement pour classer et définir les phénomènes religieux, mais encore pour les reconnaître... La classification des différents phénomènes religieux (*phénoménologie reli-*

(1) *Orpheus*, p. IX.

gieuse) conduit de l'histoire à la philosophie des religions. Celle-ci étudie dans la religion le sujet et l'objet ; elle a une partie psychologique et une partie métaphysique. Notre manuel ne traite que de la partie historique de ce système d'études (1). »

Donc, histoire des religions, phénoménologie religieuse et philosophie des religions.

12. La phénoménologie religieuse, telle que M. Chantepie de la Saussaye semble la concevoir, s'appuie sur l'histoire, mais elle n'est plus de l'histoire à proprement parler. L'exposé historique de tout l'ordre des phénomènes religieux ou d'un seul phénomène religieux pris séparément n'est pas de la phénoménologie religieuse proprement dite. Tant qu'on raconte la suite chronologique des faits ou qu'on se borne à l'exposé des faits, particuliers ou généraux, secondaires ou dominateurs, s'efforcât-on d'en marquer l'enchaînement et les causes, on fait de l'histoire. Il n'y a phénoménologie religieuse que si l'on s'attache avant tout à abstraire de l'histoire d'un phénomène ou des phénomènes religieux, dans une religion ou dans un groupe de religions ou dans toutes les religions, ce qu'il contient ou ce qu'ils contiennent d'universel, de permanent et les lois qui en règlent l'existence et l'évolution. Ainsi, les ouvrages, bien connus, de Mgr Le Roy et de M. l'abbé Bros sur la religion des primitifs ou des non-civilisés ne sont pas de la phénoménologie religieuse, bien qu'ils ne soient point un simple exposé des faits, mais qu'ils en proposent l'explication.

« La sociologie, écrit M. Gabriel Monod, étudiera les éléments constitutifs du pouvoir monarchique ou de l'organisation républicaine soit, aristocratique, soit démocratique, et les conditions générales qui en règlent l'évolution. L'histoire philosophique (2) montrera comment la royauté a été pendant des siècles la force politique et sociale qui a fait la France et créé cette centralisation

(1) *Op. cit.*, p. 4.

(2) *Philosophique*, en ce sens qu'on y rencontre, selon M. Monod, « les idées générales qui permettent de mieux comprendre les rapports des choses, leur lien de causalité et leur développement. » *De la méthode dans les sciences*, 2e édit., 1910, chap. *Histoire*, p. 406.

qui la rend si différente de toutes les autres nations (1)... » M. Durkheim s'exprime de même : « Le sociologue s'attache uniquement à découvrir des rapports généraux, des lois vérifiables dans des sociétés différentes. Il ne cherchera pas spécialement ce qu'a été la vie religieuse... en France ou en Angleterre, à Rome ou dans l'Inde, à tel ou tel siècle ; mais ces études spéciales, qui lui sont d'ailleurs indispensables, ne sont pour lui que des moyens pour arriver à découvrir quelques-uns des facteurs de la vie religieuse en général (2). »

Or, la phénoménologie religieuse n'est, par quelque côté, qu'une branche de la sociologie ; ou plutôt elle lui est de tout point assimilable par le caractère général de son contenu.

On donne à la phénoménologie religieuse divers autres noms. On l'appelle parfois la science des religions : cette désignation a le tort d'attribuer à une seule branche le titre qu'il faut réserver à l'arbre entier ; le tort aussi de paraître refuser à l'histoire des religions ou à la philosophie des religions le caractère de « science » qu'elles méritent peut-être tout autant que la phénoménologie religieuse. L'histoire, qui groupe en série les faits de succession et « établit entre eux des rapports de cause à effet », « est une science en ce sens qu'elle a pour objet de réunir, de vérifier et de coordonner tout un ensemble de connaissances d'un même ordre... ; en ce sens que cette réunion, cette vérification et cette coordination sont soumises à des règles spéciales de critique et de méthode scientifiques (3). » Et, pour nous, la philosophie est, elle aussi, une science, puisqu'elle est un système de connaissances véritables qui s'enchaînent les unes aux autres.

La phénoménologie religieuse est encore appelée « histoire comparative » ou « histoire comparée des religions ». Plus brièvement, on dit parfois « religion comparée », comme on dit « grammaire comparée. » Ces expressions

(1) *Op. cit.*, p. 407.

(2) *De la méthode dans les sciences*, chap. *Sociologie et sciences sociales*, p. 329.

(3) G. Monod, *op. cit.*, p. 371.

révèlent aussitôt la méthode essentielle dont elle fait usage ; mais il est regrettable qu'on donne le nom d'histoire à ce qui n'en est pas à proprement parler, et l'expérience prouve que cette erreur de dénomination ne va pas toujours sans inconvénient.

Ce n'est pas que les mots « phénoménologie religieuse » soient eux-mêmes irréprochables de tout point. Histoire des religions, phénoménologie religieuse : on dirait que l'histoire des religions ne s'occupe pas des phénomènes religieux. Nous verrons tout à l'heure qu'on a trouvé pour les trois branches de la science des religions des appellatifs très brefs et plus heureux peut-être que ceux qu'on vient de dire.

13. La philosophie des religions n'est pas, comme quelques-uns semblent le penser, la phénoménologie religieuse : seuls les positivistes pourraient le prétendre. Nous avons entendu déjà M. Chantepie de la Saussaye lui attribuer l'étude du sujet et de l'objet religieux (psychologie et métaphysique). D'autres, qui réduisent la philosophie à la métaphysique, feraient volontiers de la psychologie une science à part, ou mieux considéreraient la psychologie des religions et l'histoire des religions comme les deux parties complémentaires d'une même science qui aurait pour objet la description du fait religieux. La métaphysique ou la philosophie des religions ou, plus exactement, de la religion chercherait ce que la raison humaine peut réellement savoir sur ce qui fait le fond des croyances, des pratiques et des institutions religieuses, sur Dieu, l'origine et la destinée de l'homme, nos devoirs envers Dieu, le culte — d'un mot, sur ce qu'on a appelé la « religion naturelle » ou encore « la religion dans les limites de la raison. »

14. Il semble que, de plus en plus, la philosophie des religions doive être ainsi conçue. Mais alors il serait bon qu'on imaginât, pour désigner la description des religions, mi-historique et mi-psychologique, un terme plus approprié et plus compréhensif que celui d'histoire des religions. Cette dernière appellation serait réservée à une partie seulement de la science descriptive des religions.

Hiérographie, description du sacré : le mot est de M. Goblet d'Alviella; il est bref, il est expressif et nous paraît convenir fort bien à tout l'objet auquel il s'applique.

Et le même savant proposait, du même coup, pour désigner la phénoménologie religieuse et la philosophie des religions, deux autres mots, qui ont avec le premier un air de parenté et qui se recommandent des mêmes titres : *hiérologie* et *hiérosophie*.

En septembre 1908, au troisième congrès international de l'histoire des religions, M. Goblet d'Alviella, qui en présidait la IXe section, disait à ce sujet : « L'histoire des religions n'est qu'une branche de la science des religions. Celle-ci comprend tout d'abord deux grandes subdivisions que je vous demanderais la permission d'appeler respectivement l'*hiérographie* et l'*hiérologie*, en appliquant ici une distinction analogue à celle qui différencie l'ethnographie et l'ethnologie, ou, en termes plus généraux, la description et la synthèse. L'hiérographie a pour objet de décrire toutes les religions connues et d'en retracer le développement respectif. L'hiérologie cherche à établir les rapports de concomitance et de succession (1) entre les phénomènes religieux, en d'autres termes, à formuler les lois de l'évolution religieuse... Dira-t-on que c'est là, en réalité, de la philosophie, de l'*hiérosophie* ? Je crois pouvoir réserver cette appellation aux tentatives pour formuler les conséquences logiques qu'entraîne, dans le domaine religieux, la conception raisonnée de nos rapports avec Dieu et l'Univers. Ainsi comprise, l'hiérosophie constitue une troisième branche de la science des religions. Elle renferme en effet un élément subjectif, dont elle ne peut faire abstraction, tandis que l'hiérologie, ou, comme l'a appelée M. Chantepie de la Saussaye, la phénoménologie religieuse, doit conserver le caractère objectif des sciences qui s'inspirent exclusivement des faits ; on ne lui demande pas (2) ce qu'il est raisonnable de croire, mais comment les hommes en sont venus à

(1) La *statique* et la *dynamique* religieuse, comme quelques-uns aiment à dire. — J. B.

(2) A l'hiérologie. — J. B.

croire et à pratiquer certaines choses (1). » Un peu plus loin, dans le même discours, M. Goblet d'Alviella fait de la psychologie une « science auxiliaire » de l'hiérologie : la psychologie et la sociologie aideraient l'hiérologie à mettre en œuvre les matériaux qui lui sont fournis par d'autres sciences.

Peut-être, sur ce dernier point, jugera-t-on qu'il y a lieu de rectifier les indications du savant auteur et fera-t-on de la psychologie des religions, plus qu'une « science auxiliaire » de l'hiérologie, une science « présupposée » par l'hiérologie au même titre que l'histoire des religions, — la psychologie des religions et l'histoire des religions étant deux subdivisions, également appréciables, de l'hiérographie.

Hiérographie (psychologie des religions, histoire des religions), hiérologie, hiérosophie : telle est la triple divisions de la science des religions (de l'*hiérognose*, comme plusieurs proposent de dire en langage technique), qu'il convient d'adopter. Elle aurait, entre autres mérites, celui de délimiter nettement l'objet de l'histoire des religions et de s'opposer ainsi à des confusions fâcheuses, à des ambitions injustifiées et à de déplorables erreurs de méthode.

III

L'HISTOIRE DES RELIGIONS. — SA MÉTHODE.

15. La méthode de l'histoire des religions doit être en rapport avec son objet : elle sera donc *historique* comme lui. — Il n'est question, ici, que de l'histoire considérée comme science ; en tant qu'elle est une œuvre d'art, elle réclame de l'écrivain des qualités personnelles de sensibilité, d'imagination, certaine habileté de composition ou certain don de style dont il ne peut être parlé, quand il s'agit uniquement de méthode.

(1) *Transactions of the third international Congress for the history of Religions*, t. II, p. 365-366.

L'historien des religions doit s'efforcer, d'abord, de connaître avec le plus de certitude possible tous les faits qui appartiennent à son sujet, puis s'attacher à découvrir les causes diverses qui expliquent l'apparition et la succession des faits.

16. Souvent, lors même qu'il ne s'occuperait que d'une religion particulière ou seulement d'une période ou d'un élément de cette religion particulière, il ne pourra pas connaître de première main toutes les sources ni tous les travaux qui s'y rapportent. Il devra, du moins, être capable de s'assurer du degré de confiance que méritent ses « fournisseurs » (1).

Il devra surtout ne négliger de parti pris aucun moyen d'information. Outre les textes ou monuments qui ont directement trait à son sujet, il interrogera les sciences auxiliaires qui peut-être ont quelque renseignement à lui procurer. Dans certains cas, même, ne seront-elles pas les seules qui puissent être consultées ? Les Négrilles, par exemple, n'ont laissé ni écrits ni monuments : pour étudier leur religion et la décrire dans son état actuel — en raconter l'histoire proprement dite n'est pas possible, — que nous reste-t-il ? A vivre parmi eux, à les regarder et à les écouter, à recueillir leurs traditions orales, à noter leurs pratiques et leurs institutions ; à scruter leur langue qui exprime plus ou moins adéquatement leurs croyances, anciennes ou nouvelles ; enfin, à comparer les éléments d'information ainsi acquis avec les données que procure l'étude de primitifs ou des non-civilisés, d'autrefois ou d'aujourd'hui.

L'ethnographie, le folklore, l'archéologie préhistorique et la philologie — pour ne citer, parmi les sciences auxiliaires, que celles-là — fourniront donc parfois à l'historien des religions des matériaux précieux.

L'ethnographie, c'est-à-dire la science qui traite le plus généralement de l'état moral et social des populations sauvages, a produit, de nos jours, quelques solides travaux, et il serait peu raisonnable de mettre en question la valeur de tous les témoignages qu'elle a

(1) Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 22.

enregistrés. On l'a dit très justement, « partout où les observateurs sont d'accord sur un fait, il y a une forte présomption en faveur de sa réalité. A plus forte raison, l'accord est-il décisif, quand il porte sur des phénomènes généraux, identiques chez des peuplades fort distantes, et relevés, souvent à des époques différentes, par les observateurs les plus divers (1). »

Le folklore (mot d'origine anglaise qui signifie « savoir populaire ») étudie les croyances et usages que le peuple se transmet de génération en génération. Les traditions populaires, interrogées avec une prudente discrétion, ont aidé et aideront les historiens des religions à reconstituer de vieux cultes ou de vieilles croyances, qui, depuis longtemps peut-être, avaient cessé de régner dans l'ensemble d'une société, mais qui ont subsisté à l'état de *survivances*. Les matériaux amassés par les folkloristes sont en telle abondance que, « pour un thème qui tient en trois lignes, il faut une note de cinquante ou soixante lignes en petit texte pour énumérer toutes les variantes, avec références bibliographiques, de ce thème (2). » Il reste beaucoup à déblayer, à classer, à ranger dans ces stocks énormes ; nombreuses, aussi, sont les populations qui n'ont pas encore été explorées. Mais, comme l'ethnographie, sur laquelle il appuie souvent ses constatations et à laquelle, souvent aussi, en retour, il prête son appui, le folklore a son mot à dire dans l'histoire des religions.

L'archéologie préhistorique a pour objet de recueillir tous les vestiges que nous ont laissés les hommes des époques très anciennes sur lesquelles l'histoire proprement dite est muette : gravures et peintures d'animaux, ossements teints en rouge, squelettes repliés sur eux-mêmes, etc. L'histoire des religions ne doit pas ignorer les usages de ces temps reculés ; l'acception qu'ils comportaient au début des temps historiques et l'explication qu'en donnent les sauvages actuels qui les connaissent, pour-

(1) Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 367-368.
(2) A. Van Gennep, *La formation des légendes*, 1910, p. 10.

ront jeter quelque lueur sur certains chapitres de l'histoire des religions.

La philologie, qui a rendu accessibles aux historiens les textes religieux des peuples, peut leur révéler la véritable signification des noms qui furent originairement donnés aux dieux, aux personnages divins ou aux objets sacrés, et aussi les sentiments qu'éprouvaient les adorateurs. On sait que certains philologues ont, par leurs exagérations ridicules, réussi à se discréditer eux-mêmes. Mais on tomberait dans un excès également condamnable, si l'on renonçait à interroger jamais la philologie : cette science n'est pas responsable des abus auxquels elle a été mêlée.

Assurément, les diverses sciences auxiliaires qu'on vient de définir ne sont pas nécessaires ni même, parfois, de très grande utilité pour tous les historiens des religions : on peut être un maître, par exemple, dans l'histoire contemporaine de l'Église catholique sans être un ethnologue ou un folkloriste ou un préhistorien ou un philologue consommé. L'étude de ces sciences s'impose à ceux-là seuls qui cultivent l'histoire générale des religions ou certaines parties de cette histoire. Ce qu'on en a dit ne visait qu'à montrer, par un exemple, l'immensité du labeur qui s'impose à l'historien des religions soucieux de se renseigner complètement et sûrement.

17. Notre historien est parfaitement renseigné : il n'a encore accompli sa tâche qu'à demi. Il faut, de plus, qu'il s'explique, dans la mesure du possible, l'apparition des événements, des phénomènes, de tous ces éléments, quels qu'ils soient, dont il doit faire un tout coordonné, un ensemble intelligible et scientifique ; d'un mot, il faut que des faits il remonte aux causes qui en sont la raison d'être.

Or souvent l'examen, même le plus diligent, des seuls faits qui composent directement la matière de son étude, ne lui suffira pas pour accomplir cette seconde moitié de sa tâche. Doit-il alors s'empresser d'avouer son ignorance et se taire ?

Avant de s'y résigner, l'historien ne craindra pas de se reporter à d'autres religions, à d'autres époques, à

d'autres milieux, et d'établir des rapprochements, d'instituer des comparaisons. Il peut se faire que les inférences analogiques remédient en quelque manière aux lacunes de sa documentation et la méthode historique, sainement comprise, n'en condamne réellement que l'abus.

La méthode historique n'interdit pas davantage à l'historien de s'aider ici des lumières de la psychologie et de la sociologie. On a dit souvent que l'histoire n'est que de la « psychologie collective », de la vie intérieure traduite en gestes et en actes ; on peut dire avec non moins de vérité que « l'explication *directe*, *immédiate* (1) des faits sociaux se trouve dans la nature de la société », car le prétendre n'est pas nier que « la nature des sociétés tient, en partie, à la nature de l'homme en général (2). » L'historien recourra donc à la psychologie et à la sociologie pour s'expliquer la genèse ou l'évolution des phénomènes religieux.

Mais ici que d'écueils à éviter !

Plusieurs font trop grande la part des suggestions de la subconscience et de l'instinct, au détriment de la raison ; d'autres exagèrent l'indépendance et l'originalité des individus, des fondateurs ou des réformateurs religieux ; d'autres, au contraire, prétendent tout expliquer par l'influence du milieu, de la race, des circonstances ; il en est enfin qui assimilent trop volontiers l'homme primitif aux petits enfants ou même aux animaux supérieurs, s'exprimant sur ces obscures questions avec une telle assurance que la psychologie comparée ne semble plus avoir de secrets pour eux. L'historien se mettra en garde contre de pareils excès : sans être timide au point de se cantonner dans la pure érudition ou de ne jamais risquer une explication qui ne soit aussi tangible, aussi palpable que les faits extérieurs eux-mêmes, il aimera mieux, le cas échéant, avouer son ignorance que de paraître étaler une science menteuse. Cette attitude prudente, discrète, réservée, convient au véritable savant, et elle

(1) C'est nous qui soulignons.
(2) E. Durkheim, *op. cit.*, p. 316, note.

est plus utile au progrès scientifique qu'une présomptueuse arrogance.

18. On le voit, la véritable méthode qui convienne à l'histoire des religions, la méthode historique, ne doit ni se réduire ni s'inféoder à aucune autre, quelle qu'elle soit. L'histoire est l'histoire, elle ne se confond pas avec la pure érudition, avec les sciences anthropologiques, avec la psychologie ou la sociologie, pas plus qu'avec la philologie.

Se refuser à toute hypothèse sur les origines et l'évolution des croyances ou des institutions religieuses, ne laisser la parole qu'aux textes eux-mêmes et se borner à en faire l'exégèse, c'est s'enfermer dans un positivisme historique exagéré jusqu'à l'absurde ; c'est oublier que les textes ne nous révèlent qu'une partie du réel et, aussi, que le raisonnement a une valeur, c'est professer une sorte de sensualisme agnostique. Aussi bien les positivistes le sont-ils rarement tout à fait ; fréquemment leur exégèse des textes se double de comparaisons prises au dehors, d'hypothèses et d'explications sociologiques ou même psychologiques.

Certains philologues prétendaient naguère que la mythologie et, en quelque façon, la religion proviennent, d'une « maladie du langage ». Mais ils se contredisaient si volontiers entre eux ; la « primitivité » du *Rig Véda* dont ils se targuaient était si peu fondée; leur impossibilité d'expliquer raisonnablement, par des confusions linguistiques ou par de serviles emprunts, la similitude des mythes ou des rites religieux chez tous les peuples et dans toutes les races était si manifeste; leur psychologie enfin était si superficielle que les anthropologues furent amenés à chercher, moins dans la linguistique ou dans l'histoire que dans la nature humaine (ἄνθρωπος) et dans les lois constantes de son activité, la raison de cette foncière identité des croyances, des pratiques et des institutions religieuses. Ils avaient raison de réagir contre les excès des philologues. Ils eurent tort, pour la plupart, d'exclure à priori toute intervention de Dieu ou toute révélation : la méthode historique ne doit pas connaître de ces partis pris ; — tort, aussi, de se renfermer presque exclusivement dans les religions des

non-civilisés où ils entendaient trouver les éléments essentiels de toutes les autres : la méthode historique ne doit pas systématiquement nier les éléments nouveaux, originaux, qui se rencontrent dans les religions supérieures. Ces critiques atteignent plusieurs anthropologues de l'école psychologique aussi bien que ceux de l'école sociologique. Toutefois c'est aux derniers surtout qu'il faut reprocher de faire trop peu de cas de l'individu, de le trop sacrifier à la société, à l'organisme social ; la méthode historique est à dégager d'un pareil « socialisme ».

Bref, la méthode historique, qui prête l'oreille à toutes les sciences capables de renseigner l'historien sur l'objet de ses études, ne peut s'inféoder à aucune. « Nous sommes l'histoire, disait récemment un historien des religions, et ce n'est pas pour rien. La méthode qui convient ici est une méthode historique, indéfiniment compréhensive, s'aidant de toutes les contributions que lui fournissent les sciences de l'humanité, traitant tous ces apports comme des témoignages, et les utilisant avec une sage critique ... Ainsi nous ne répudions, en ce qu'elles ont de positif, aucune des méthodes qui viennent d'être indiquées ; mais nous croirions manquer de critique en nous attachant exclusivement à l'une d'elles. Appliquons simplement, de notre mieux, la critique historique à l'histoire des religions (1). » Il serait à souhaiter, en effet, que tous les historiens des religions fissent preuve de cette sage liberté d'esprit.

19. Plusieurs fois déjà, nous avons laissé entendre que la comparaison avait un rôle à jouer en histoire des religions, surtout dans la détermination des causes, mais parfois aussi dans l'investigation et la critique des faits. On parle beaucoup, aujourd'hui, de la méthode comparative, les uns pour l'exalter sans réserve, les autres, au contraire, pour la rabaisser à l'excès : quelques mots suffiront pour traiter cette question, « très simple au fond, mais souvent embrouillée comme à plaisir sous l'action

(1) Alfred Loisy, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, 1910, p. 37-38.

de passions ou préoccupations extrascientifiques (1). »

La méthode comparative a été employée de tout temps par les historiens, sans même qu'ils en eussent toujours conscience. Les Pères de l'Église se sont plu à comparer avec le christianisme les diverses religions païennes, et les apologistes de tous les siècles n'ont pas manqué de marcher sur leurs traces. Ce n'est donc pas de *comparer* que certains historiens des religions peuvent être blâmés, c'est de *mal comparer*, de comparer à tort et à travers, surtout d'assimiler sans raison les choses les plus différentes.

Plutôt que de chercher avant tout à expliquer une religion par elle-même, ou par les religions voisines et apparentées, on la rapproche inconsidérément de telle autre avec laquelle elle n'a aucun rapport, et l'on se hâte, pour une apparente analogie, de conclure à une identité radicale. C'est puéril et c'est antiscientifique au premier chef. Que ne laisse-t-on aux romanciers ces procédés fantaisistes ! On devrait bien aussi ne pas user des mots chrétiens, qui ont un sens très défini, pour exprimer les croyances et les pratiques qui n'ont avec nos dogmes et nos rites qu'une analogie très lointaine. Pour ceux qui savent, ce sont là purs artifices de style ; mais combien le jeu en est dangereux et qu'il prête à de pernicieuses équivoques pour ceux qui ignorent ! « Nous n'accusons aucun historien des religions, écrit le P. Lagrange à ce propos, d'employer à dessein des mots équivoques » ; mais nous constatons qu'on préjuge, sans en avoir l'air, le syncrétisme qu'il faudrait démontrer. Nulle part ailleurs que dans la science (!) des religions (2) on ne tolérerait une méthode aussi défectueuse (3). » Le mot est un peu dur pour les historiens des religions ; il n'est, malheureusement, que trop juste. Les exemples abondent, en effet, qui montrent « à quelles confusions conduisent ces façons de tou-

(1) A. Lemonnyer, *Bulletin de science des religions*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20 juillet 1910, p. 541.

(2) Le point d'exclamation est du P. Lagrange.

(3) *Les religions orientales et les origines du christianisme*, dans le *Correspondant*, 25 juillet 1910, p. 212.

che-à-tout et ces comparaisons superficielles (1). » « Au premier abord », quelquefois, « les rapprochements paraissent assez saisissants. Qu'on les serre de près, il ne reste plus rien que des traits racolés au hasard et accolés au petit bonheur (2). »

La méthode comparative, qui est essentielle en hiérologie, n'est pas à exclure de l'histoire : elle fait en quelque sorte partie de la méthode historique, je veux dire que la méthode historique peut l'employer avec profit. Mais qu'on n'en use point à tout propos et le plus souvent hors de propos, et qu'on ne cherche pas sans cesse à faire de ce qui est une *méthode* une *doctrine*, de ce qui est un procédé une thèse, de ce qui est le *rapprochement* des religions une *assimilation*. C'est le système seul qui est condamnable et que nous rejetons ; l'usage prudent et circonspect de la méthode ne peut qu'être approuvé.

IV

L'HISTOIRE DES RELIGIONS. — QUELQUES SYSTÈMES.

20. La science des religions est une terre où les systèmes poussent dru comme les mauvaises herbes. Plusieurs de ces systèmes ont été signalés déjà dans les pages précédentes ; on se bornera, dans celles qui suivent, à en mentionner quelques autres, assez en vogue de nos jours. Ce nous sera, au surplus, une occasion de définir, chemin faisant, certains termes techniques, qui seront communément employés dans la série de nos études sur l'histoire des religions et dont on ne trouve pas facilement l'explication précise dans les dictionnaires courants.

Le magisme. — Est magique, au sens large et d'après la nature des choses, tout acte ou toute parole, tout rite religieux qui passe, aux yeux de celui qui l'em-

(1) *Quelques remarques sur l'* « *Orpheus* », 1910, p. 23.
(2) *Ibid.*, p. 35.

ploie, pour avoir un caractère d'efficacité nécessitante, pour mettre nécessairement à sa disposition les forces divines ou supérieures, personnelles ou assez peu déterminées ; est magique, au sens strict et au point de vue de la société religieuse, la même formule, le même acte s'il est utilisé en dehors de la religion officielle et prohibé par elle.

Le « magisme », lui, prétend, d'une façon ou d'une autre, rattacher la religion à la magie, les confondre à l'origine. Pour les uns, la magie a précédé la religion, et celle-ci est née des échecs de celle-là : devant l'impossibilité de *forcer*, on a *prié*. Pour d'autres, le magique est le religieux, au début les deux choses n'en font qu'une, la religion est l'utilisation du sacré, des forces supérieures; le caractère de « prohibé » qui distingue ensuite tel acte considéré alors comme magique, vient uniquement de ce que cet acte, autrefois incorporé dans le culte officiel, a été abandonné par la société, bien plus, interdit par elle.

Ce sont là des théories qu'on ne prouve pas, et nous verrons que, dans la religion, même dans la religion des non-civilisés, il y a bien autre chose que le rite nécessitant. La magie a dû faire son apparition assez vite en ce monde, mais rien ne démontre qu'elle y ait précédé la religion ou qu'elle y ait été toute la religion ; au contraire, la psychologie et tout ce qu'on sait des primitifs permettent d'affirmer le contraire.

Nous emploierons le mot « magie » indépendamment de toute théorie, et uniquement pour exprimer le fait même, aux deux sens indiqués plus haut.

L'animisme. — Le mot « animisme » peut également désigner un ensemble de faits ou les théories qui s'y rapportent.

Dans le premier cas, il exprime l'universelle tendance des primitifs, des sauvages, des non-civilisés, à voir des esprits dans la nature : âmes des morts (nécrolâtrie), esprits indépendants (spiritisme), esprits possédant soit d'une façon transitoire soit d'une manière permanente certains objets ou phénomènes naturels (naturisme). C'est le sens qu'il tend à prendre de plus en plus,

et c'est ainsi que nous l'entendons dans notre travail.

Dans le second cas, il désigne surtout le système, très à la mode actuellement, d'après lequel la religion serait née de la tendance spontanée de l'esprit humain à tout animer, tout personnifier dans la nature. La tendance, pourvu qu'on ne l'universalise pas absolument et sans preuves, est un fait, et nous n'avons qu'à l'accepter. Mais le système n'est pas fondé : le primitif est un être raisonnable, il a un cœur aussi, et cette raison et ce cœur jouent, dans la genèse de sa religion, un rôle non moins considérable, bien plus important même que la tendance animiste.

Le tabouisme. — Le « tabou » (ce mot est d'origine polynésienne) est une interdiction fondée uniquement sur la crainte de forces sacrées ou d'esprits que l'on croit présents dans un objet déterminé. Que cette crainte existe, c'est un fait indubitable ; qu'elle soit même fort répandue dans les populations non civilisées ou dans les milieux peu cultivés, on ne peut le nier.

Mais il y a loin du fait au système que d'aucuns — les *tabouistes* — ont imaginé à son sujet. Ne prétendent-ils pas, en effet, non seulement que le devoir, à l'origine, se réduisait à un ensemble de tabous, mais encore que les tabous pullulent dans toutes les religions, même la religion chrétienne ; bien plus, que la religion est tout uniquement un ensemble de tabous ? Ces théories, aussi ridicules qu'odieuses, sont condamnées et par la psychologie et par l'histoire, et le tabou sera pour nous, dans cette étude, simplement le fait que nous avons défini plus haut.

Le totémisme. — On a, de nos jours, presque autant abusé des totems que des tabous, et nous devons nous défier, ici encore, des vaines théories qui ont été mises en circulation.

Le mot nous est venu des Amérindiens ou Indiens de l'Amérique du Nord. On l'a défini de façons très diverses. Au sens le plus précis, le totémisme serait le culte rendu par un clan déterminé (ou groupe de familles à souche commune) à une espèce animale ou végétale ou à une

classe d'objets, en qui ce clan reconnaîtrait un parent et un protecteur.

Les théoriciens, pour qui la religion ou la magie primitive est un pur produit de la société, ont voulu trouver dans le totem une expression religieuse de cette société : la tribu personnifiée serait représentée par la divinité totémique. D'autres se bornent à soutenir qu'un certain totémisme, que la zoolâtrie se trouve partout aux origines des diverses religions et qu'il y faut chercher l'explication, notamment, des sacrifices communiels. Or, le sacrifice communiel ne provient pas toujours du totémisme, mais aussi, par exemple, des cultes agraires, et l'on est loin d'avoir établi soit l'universalité du totémisme, soit la « primitivité » des tribus totémisantes.

Quand nous emploierons le mot « totémisme », nous le dégagerons de ces systèmes aprioristiques, et il ne désignera ici que le fait lui-même, le fait précis dont on a lu la brève description.

« Avec une once de faits, l'on brasse des livres d'hypothèses (1). » Cette phrase aussi expressive que pittoresque me revenait sans cesse à la mémoire, tandis que je m'essayais à définir les systèmes auxquels un trop grand nombre d'historiens des religions s'asservissent avec une surprenante docilité. Le véritable savant se résigne courageusement, quand il le faut, à ne pas savoir ; et les historiens, fidèles à la méthode historique, se défient de ces systèmes déformateurs et mensongers.

21. Il est malheureusement un système, dont s'inspirent beaucoup d'historiens, même de ceux qui comptent parmi les meilleurs, les plus sagaces, les plus prudents. Ce système, qui a une portée bien plus considérable que le tabouisme, le totémisme et autres fantaisies d'un jour, est le naturalisme déterministe ; il consiste à nier toute intervention extraordinaire, spéciale, de Dieu dans le monde, toute révélation, tout miracle ou, comme l'on dit, tout surnaturel.

(1) P. de Grandmaison, *Revue des livres*, dans les *Études*, 20 novembre 1908, p. 563.

Voici, par exemple, ce que M. Seignobos écrit à ce sujet : « La croyance générale au merveilleux a rempli de faits miraculeux les documents de presque tous les peuples. Historiquement le diable est beaucoup plus solidement prouvé que Pisistrate : nous n'avons pas un seul mot d'un contemporain qui dise avoir vu Pisistrate ; des milliers de « témoins oculaires » déclarent avoir vu le diable, il y a peu de faits historiques établis sur un pareil nombre de témoignages indépendants. Pourtant nous n'hésitons pas à rejeter le diable et à admettre Pisistrate. C'est que l'existence du diable serait inconciliable avec les lois de toutes les sciences constituées. Pour l'historien, la solution du conflit est évidente. Les observations contenues dans les documents historiques ne valent jamais celles des savants contemporains... La méthode historique indirecte ne vaut jamais les méthodes directes des sciences d'observation. Si ces résultats sont en désaccord avec les leurs, c'est elle qui doit céder ; elle ne peut prétendre, avec ses moyens imparfaits, contrôler, contredire, ou rectifier les résultats des autres ; elle doit au contraire employer leurs résultats à rectifier les siens (1). »

M. Hubert ne pense pas autrement. Il vient de décrire les deux conceptions que l'on peut se faire de l'histoire des religions. Pour les uns, « la religion apparaît dans l'histoire comme une sorte d'accident ou comme une suite d'accidents ; son institution et ses progrès résultent de révélations fortuites ou bien d'inventions individuelles, » et, par conséquent, l'historien doit se borner à « constater les faits », « tout au plus » à « les grouper par grandes masses » ; pour les autres, la religion est avant tout une « manifestation nécessaire et régulière de l'activité humaine », et c'est pourquoi l'historien devra « expliquer et non plus simplement décrire », cherchant à la suite des faits « son explication en elle-même. » Et M. Hubert continue : « On ne saurait, selon nous, prendre trop nettement conscience de l'opposition de ces deux partis. Il est regrettable que les anthropologues anglais, par exemple, ne l'aient pas

(1) Ch-V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, 1898, p. 177-178.

fait... Ils ont laissé dans leurs constructions des fissures où se sont glissées des idées contraires aux leurs. On a vu naître dans leur école des ouvrages d'un caractère mixte, comme l'*Introduction to the History of Religion* de M. Jevons et les derniers travaux de M. Andrew Lang, qui essayent de concilier la révélation et l'évolution. L'évolution ne commence en réalité que là où la révélation s'obscurcit... Il n'y a pas de science où l'on admette, par hypothèse, que la régularité des lois supposées soit limitée et puisse être troublée de loin en loin par des interventions inexplicables. » Ailleurs, M. Hubert déclare que la phénoménologie religieuse « doit toujours permettre de faire la critique des données de l'histoire » des religions, vu que « celle-ci n'a pas le droit d'être absurde » en contredisant « les inductions » de celle-là (1).

Jean Réville, tout disposé à reconnaître la « place capitale » qu'« il faut faire aux individualités dans l'évolution religieuse » et « le rôle personnel » qu'elles ont joué dans l'histoire, se refusait, lui aussi, à y admettre la révélation ou le miracle. A l'entendre, la négation de toute révélation est « la condition première de l'étude objective des religions », « la science et l'histoire ne peuvent connaître que le naturel », et la conception hégélienne de l'histoire, qui « voit partout une évolution nécessaire », est la seule qui soit « scientifique » (2). Fréquemment encore, il affirme et fait sien le principe, cher aux négateurs du surnaturel historique, qu'il existe, sauf les cas de dégénérescence ou de survivances, « une correspondance rigoureuse entre le degré de civilisation d'un peuple et la perfection plus ou moins grande de sa religion (3). »

(1) *Manuel* de Chantepie de la Saussaye, p. XVI, XXIII.

(2) *Op. cit.*, p. 222, 84, 111, 150. — L'hégélianisme exclut, en réalité, tout autant la liberté de l'homme que celle de Dieu. On se demande, dès lors, comment Jean Réville, qui ne méconnaissait pas « le rôle personnel » des individualités initiatrices, pouvait sembler admettre que sa conception de l'histoire n'est pas « scientifique ». Il parle pourtant couramment de l'histoire des religions, telle qu'il la conçoit, comme d'une « science ». C'est peut-être qu'il y a des « sciences », au sens large, qui ne sont pas strictement « scientifiques ».

(3) A. Lemonnyer, *loc. cit.*, p. 540-541. — Cf. Jean Réville, *op. cit.*, p. 86, 114, 208.

Or, Jean Réville ne cessait de s'élever contre « l'esprit de système », dont l'histoire des religions « a déjà été victime à plusieurs reprises » de la part des théoriciens des diverses écoles que l'on sait. « Nous verrons, écrit-il, ce qu'elle doit à chacune de ces écoles, la part de vérité qu'il y a en chacune d'elles, et nous y apprendrons surtout à n'être d'aucune école fermée et systématique, à nous défier de ces gens qui prétendent ouvrir toutes les portes avec une seule clef, parce qu'ils forcent les serrures partout où leur clef ne fonctionne pas. Nous y apprendrons à être simplement et uniquement historiens, prêts à appliquer tous les systèmes là où ils sont applicables, mais à n'en imposer aucun, sachant bien que la réalité vivante est infiniment plus variée que tous nos systèmes (1). » Jean Réville n'appelle « systèmes » que les théories particulières à telle ou telle école, l'école philologique, l'école anthropologique, etc. En vérité, la théorie présupposée par tous les négateurs du surnaturel, à quelque petite chapelle qu'ils se rattachent ensuite, est bel et bien, elle aussi, un système ; c'est même, on pourrait dire, le système capital, de beaucoup le plus grave, celui qui influe davantage sur les investigations et les conclusions de nombreux historiens des religions, celui qui, en définitive, inspire et commande le plus impérieusement leurs enquêtes et leurs constructions.

22. A les écouter et à les voir agir, on dirait que la question du surnaturel, du miracle ne se pose même plus pour un historien ou pour un savant. Leurs arguments ne sont pourtant pas si décisifs !

« La science et l'histoire ne peuvent connaître que le naturel. » — La science et l'histoire peuvent connaître tout ce qui est observable. Si donc le diable ou Dieu s'est montré et a prouvé la réalité de sa présence par des faits indéniables, le savant et l'historien n'ont qu'à constater les faits et à reconnaître la présence de l'agent surnaturel qui les a produits. Un mort ressuscite sur l'ordre d'un homme qui se dit envoyé de Dieu, de Jésus de Nazareth : le fait de la mort, le fait de la résurrection, le fait de l'intervention et de l'affirmation de Jésus sont du domaine de l'obser-

(1) *Op. cit.*, p. 24-25.

vation, et le raisonnement qui conclut de ces faits à la réalité d'une intervention divine et à la vérité de la mission de Jésus, s'appuie sur des données et sur des principes parfaitement objectifs et scientifiques — je donne au mot « science » son sens large et véritable. Pourquoi l'historien des origines chrétiennes ne narrerait-il pas ces faits comme les autres et ne mentionnerait-il pas la cause surnaturelle qui seule les explique ? D'autres sciences que l'histoire ont ici leur mot à dire : mais est-il défendu à l'historien de recourir, quand il le faut, à d'autres sciences ? Il n'y a pas que l'ethnographie, le folklore, ou même la psychologie et la sociologie, qui puissent être pour lui des sciences auxiliaires. Certaines dispositions de l'âme sont également requises pour atteindre la vérité en pareille matière; mais n'est-il pas du devoir de l'historien de se mettre en état de discerner, de reconnaître ce qui est ?

Mais « il n'y a pas de science où l'on admette, par hypothèse, que la régularité des lois supposées soit limitée et puisse être troublée de loin en loin par des interventions inexplicables. » Le miracle est « inconciliable avec les lois de toutes les sciences constituées. » Il est « absurde ». — Si le miracle contredisait des lois absolument nécessaires, le miracle serait « absurde », et la possibilité en devrait être niée sans hésitation. Mais tel n'est pas le cas : la nécessité des lois scientifiques n'est qu'*hypothétique*, que conditionnelle. La science nous dit que jamais, dans le cours ordinaire des choses, un simple mot d'un homme laissé à ses seules forces ne ranime un cadavre. C'est une loi. Mais la science ne nous dit rien de plus, et elle n'affirme pas que tout ce qui est impossible à l'homme le soit aussi à Dieu, elle affirme même le contraire. Elle dit : Certainement, toutes choses restant égales d'ailleurs, voici ce qui arrivera. Mais elle ne dit pas : Il ne peut pas en être autrement, même si les conditions sont changées (1). Si donc des interventions extraordinaires se produisent, le résultat sera modifié, sans que la régularité des lois scientifiques en soit « troublée » ni même, à proprement parler, « limitée ». Et ces interventions ne seront pas nécessaire-

(1) Cf. Gabriel Monod, *op. cit.*, p. 370.

ment « inexplicables » : de très graves raisons pourraient les justifier. Rien d'« absurde » en tout cela.

Mais « l'évolution ne commence en réalité que là où la révélation s'obscurcit. » — Oui, si par évolution on entend un développement nécessaire, qui exclut toute intervention de causes libres. Mais l'évolution, ainsi comprise, n'est pas une vérité établie, indiscutable, elle n'est qu'un système dont on n'a jamais prouvé le bien-fondé. Si donc des faits indéniables démontrent par ailleurs la réalité de la révélation, ce ne sont pas les faits qui devront s'effacer devant le système, c'est le système qui n'aura plus qu'à disparaître devant les faits. Ajoutons qu'une certaine évolution est conciliable avec la révélation aussi bien qu'avec la liberté humaine. Les savants catholiques ne font pas difficulté de reconnaître qu'un progrès réel, qu'un développement considérable s'est produit, au cours des siècles, dans les religions comme dans tout le reste, et, de quelque façon, à certains points de vue, dans les religions juive et chrétienne non moins que dans les autres.

Mais c'est un principe fort vraisemblable à priori et confirmé par les faits, qu'il existe « une rigoureuse correspondance entre le degré de civilisation d'un peuple et la perfection plus ou moins grande de sa religion. » — Que ce principe exprime ce qui se constate d'ordinaire, nul ne songe à le nier. Mais il n'est pas d'une nécessité rigoureuse : l'on conçoit fort bien qu'une peuplade ne connaisse pas les aéroplanes ni même les grossières charrettes de nos pères, qu'elle n'ait ni physique ni chimie ni industrie bien développée, et que, cependant, elle ait sur Dieu et sur la destinée humaine des idées assez pures et assez élevées. Ces idées, très simples au fond, sont indépendantes d'une métaphysique compliquée, et le mouvement spontané de la raison et du cœur suffit à les susciter dans toute âme humaine. On verra, du reste, que ces considérations sont conformes aux données de l'histoire et que le prétendu principe des rationalistes est souvent démenti par les faits.

L'historien, qui est « simplement et uniquement historien », n'admettra de miracles que sur bonnes preuves : le miracle ne se présume pas, il se prouve. Mais il ne sera pas de ceux qui le nient systématiquement, de parti pris.

Si la clef du naturalisme déterministe n'ouvre pas telle porte de son édifice, il en cherchera une autre. N'est-ce pas ce que lui conseillent le bon sens aussi bien que le véritable esprit scientifique ?

L'emploi consciencieux de la méthode historique épargnera à l'historien des religions les multiples erreurs et les déviations pernicieuses que lui vaudrait l'acceptation aveugle de systèmes en vogue, en même temps et par le fait même qu'il assurera sa liberté intellectuelle.

V

L'HISTOIRE DES RELIGIONS ET LES CATHOLIQUES.

23. Quand nous parlons de liberté de l'esprit et de science, nos ennemis ne manquent jamais de nous arrêter pour nous dire : Vraiment, c'est bien aux catholiques qu'il appartient de tant vanter la liberté de l'esprit et de tant insister sur la méthode historique ! Ni l'une ni l'autre ne leur sont permises.

Est-il vrai, d'abord, que l'emploi consciencieux de la méthode historique soit interdit à l'historien catholique des religions ? Mais l'enseignement authentique de l'Église, rappelé naguère par le concile du Vatican (1), reconnaît à chacune des sciences humaines le droit d'user de sa propre méthode. L'historien catholique peut donc procéder en historien, tant dans le travail préliminaire et analytique de la critique des sources et des faits que dans la construction synthétique qui constitue l'œuvre propre de l'histoire. Il ne fera entrer dans son récit que ce que les documents lui apprennent et ne s'y couvrira pas de l'autorité de l'Église. Dans une étude historique sur la résurrection de Jésus, il se contentera des témoignages historiques qui, avec l'aide de telle ou telle science auxiliaire, lui permettent d'en établir la réalité. Le rationaliste dirait :

(1) Const. *De fide catholica*, cap. IV : *Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat, ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo...*

Cette résurrection est inconciliable avec les lois scientifiques, donc elle n'est pas. Le catholique dira : Voyons ce que nous apprend l'examen critique des sources et des faits. Lequel des deux a été le plus fidèle à la méthode historique ?

Sans doute, le catholique est convaincu, avant toute enquête, de la réalité historique du fait qui est l'objet de sa foi. Et c'est pourquoi si, dans ses conclusions, il aboutissait à le nier, il n'hésiterait pas à avouer que, ici ou là il a fait fausse route et il reprendrait à nouveau l'examen des documents et des faits. Mais il n'est rien, en cela, que la méthode historique condamne, et l'expérience prouve que, pour en agir de la sorte, les historiens catholiques n'en sont que plus heureusement préservés des hypothèses trompeuses et des constructions aussi fragiles, aussi ruineuses que hâtivement édifiées.

24. N'empêche, objectera-t-on, que les conclusions de l'historien catholique des religions lui sont dictées, imposées à l'avance et, par conséquent, que sa liberté intellectuelle n'est pas entière. L'Église lui permettra de reconnaître que tout n'est pas à admirer dans l'histoire de sa religion, ni tout à blâmer, à mépriser dans les religions étrangères ; sur bien des points secondaires, elle lui laissera la pleine liberté de tout penser et de tout dire. Mais qu'il prenne garde ! S'il use de cette liberté dans les questions graves qui engagent l'autorité et l'enseignement de l'Église, il risque fort d'encourir l'anathème. Bien plus, à défaut même de la peur de l'excommunication ou de la mise à l'index, la foi dont l'historien catholique est tout pénétré, ne lui crèvera-t-elle pas les yeux, ne l'empêchera-t-elle pas, même sans qu'il en ait conscience, de voir ce qui est ? L'historien catholique ne saurait être impartial, car il aura nécessairement des préjugés.

Pour répondre à cette objection il ne suffit pas, comme on le fait parfois, de dire — ce qui est vrai, d'ailleurs — que les historiens rationalistes ont, eux aussi, leurs dogmes intangibles et leurs préjugés : l'incapacité des uns ne ferait pas la capacité des autres. Il ne convient pas, non plus, de dissimuler l'obligation qui incombe au savant catholique ni l'influence qu'il subit du fait de sa foi. Mais

il faut nier hardiment que cette influence soit aveuglante et que cette obligation soit incompatible avec l'usage normal de notre liberté comme avec l'emploi régulier de la méthode historique.

On sait déjà ce qu'il en est à ce dernier point de vue. Ignorerait-on, d'autre part, que les critiques catholiques n'ont jamais été aveuglés par leur foi au point de ne pas saisir les réalités tout aussi bien que les critiques libre-penseurs ? Peut-on penser et oserait-on dire que Mgr Duchesne ou le P. Lagrange, pour ne citer que ceux-là, ne connaissent pas à fond, l'un les origines chrétiennes, et l'autre certains chapitres de l'histoire biblique ? Il n'est pas un détail qui leur ait échappé ; ils ont tout examiné, tout pesé. Et s'ils ne se sont pas laissé arrêter par telle difficulté que d'autres jugent ruineuse pour la foi , ce n'est pas qu'ils l'ignorent ni qu'ils se la cachent à eux-mêmes, c'est qu'il est sage de ne pas nier le soleil pour un nuage qui le voile, ou de distinguer la liberté féconde d'avec la négation précipitée et stérile ; c'est, en fin de compte, que la liberté intellectuelle ne peut pas faire que ce qui est ne soit pas. Les faits sur lesquels la foi chrétienne est fondée, sont réels : manquerait-on de méthode ou de liberté pour les voir tels qu'ils sont ?

On s'imagine parfois que les savants catholiques sont tellement prisonniers de leur foi et des enseignements de l'Église qu'ils ne peuvent , en somme, sur les sujets un peu importants que se répéter et se copier les uns les autres. En lire un, c'est les lire tous, s'écrie-t-on volontiers. Que c'est peu nous connaître ! Si nous nous accordons à ne rien affirmer qui contredise la doctrine authentique de l'Église, pour tout le reste — et ce reste est immensément vaste — chacun d'entre nous parle et agit à son gré, comme bon lui semble, à ses risques et périls. Aussi bien n'est-il pas de notoriété publique que, sur des questions aussi délicates et aussi graves que celles de la composition historique et du caractère des évangiles ou celle du contenu et de l'origine des religions actuellement pratiquées par les sauvages, les savants catholiques émettent des conclusions assez différentes ? L'Église le sait, et l'Église laisse faire : il n'est rien, en effet, dans cette variété et cette

liberté relative d'opinions qu'elle veuille et qu'elle puisse blâmer.

25. Nous sommes à même d'étudier l'histoire des religions scientifiquement et avec impartialité. Mais est-ce là œuvre bien utile ? Même, n'y a-t-il pas là un danger pour quelques-uns des nôtres ?

Dangereuse, cette étude le serait en effet pour ceux qui l'abordent sans la préparation nécessaire, je veux dire, sans savoir comment dissiper l'impression fâcheuse que produisent sur l'esprit et le spectacle de tant de religions diverses, florissantes aujourd'hui demain abandonnées, et encore les similitudes que l'on peut ou que l'on croit constater entre la religion chrétienne et les autres institutions religieuses.

Les historiens rationalistes des religions comptent bien sur cette impression pour hâter le triomphe de la libre-pensée. M. Salomon Reinach s'adresse « aux juifs comme aux chrétiens, aux athées ignorants comme aux croyants doctes, pour leur annoncer la bonne nouvelle des religions dévoilées (1). » « Ce sont là, dit-il de l'histoire des religions, des études très fécondes... qui se proposent non seulement d'élever et d'instruire, mais de libérer l'esprit humain (2). » « Comment voulez-vous, écrit également Jean Réville, qu'un homme de bon sens voie défiler constamment tant de religions diverses, tant de dogmatismes qui se contredisent réciproquement, tant d'institutions qui se sont proclamées éternelles et qui sont tombées à leur tour dans le gouffre du passé, tant de révolutions religieuses après lesquelles on a déclaré que c'en était fait de la religion, du salut de l'homme individuel et pe la société, — sans apprendre qu'il n'y a pas d'infaillibilité en religion, pas d'orthodoxie immuable, pas de réalisation religieuse définitive, que la négation de la veille devient l'affirmation du lendemain, que les formes religieuses comme les autres formes de la vie spirituelle de l'humanité n'ont qu'une valeur relative, temporaire, locale, et que l'intolérance, avant même d'être un vice, est tout

(1) *Cultes, mythes et religions*, t. II, Introd., p. XVIII.
(2) *Orpheus*, p. 36.

d'abord une preuve d'ignorance et de sottise (1) ? » Ne sait-on pas du reste qu'un groupe de libre-penseurs et tel convent maçonnique demandaient naguère au Parlement français d'organiser un enseignement d'histoire des religions dans les collèges ou lycées et les écoles primaires non moins que dans les facultés ?

Toutes les religions se ressemblent, il n'en est pas qui soit divine, il n'en est pas qui soit éternelle. C'est bien à cette dangereuse impression d'universel relativisme et de scepticisme foncier qu'aboutit l'étude des histoires rationalistes des religions. Mais c'est que dans ces histoires on ne montre pas ce qui, des religions mortes ou vivantes, a subsisté toujours identique ; c'est aussi que dans ces ouvrages, menteurs ou superficiels, on dissimule ou l'on diminue les différences nombreuses et essentielles qui distinguent les religions juive ou chrétienne d'avec toutes les autres, et qu'on exagère les ressemblances que toutes les religions présentent et doivent présenter pour répondre aux besoins religieux de l'homme, en quelque siècle et sous quelque climat qu'il souffre, pense et prie. L'historien catholique des religions n'aura pas de ces réticences ou de ces exagérations, et, par suite, ses œuvres ne seront un danger pour personne.

26. Au contraire, l'exposé vrai, loyal, de ce qu'ont été toutes les religions, deviendra un excellent moyen de faire mieux comprendre et mieux apprécier la religion chrétienne et l'Église qui l'incarne et la propage. Quand on connaît d'autres religions, on voit plus nettement ce que doit être une religion qui veut être *catholique*, donner satisfaction aux âmes de tous les temps et de tous les pays, et l'on remercie Dieu de ce que, en fait, il a daigné nous donner cette universelle religion.

D'aucuns rêvent de mettre la science des religions au service de la « religion naturelle » ; l'*hiérographie* et l'*hiérologie*, de concert avec l'*hiérosophie*, montreraient ce qu'il y a d'essentiel dans les croyances religieuses, et, ainsi rajeunie, augmentée ou diminuée suivant les indications de la science, la religion naturelle deviendrait la religion

(1) *Op. cit.*, p. 4-5.

de l'avenir. Nous ne nions pas, nous n'avons jamais nié que, même sans le secours de la révélation, l'homme puisse se créer une religion ; mais l'histoire et l'expérience nous apprennent que la religion chrétienne est comme un achèvement divin de la religion naturelle et que celle-ci n'a de vie réelle, ou même n'est efficacement conservée que dans celle-là. L'avenir est à Dieu et à la seule religion qui soit son œuvre. Assez semblable aux autres religions en même temps qu'assez différent de toutes pour prouver à la fois son origine divine et son essentielle catholicité, le christianisme n'a rien à craindre, mais tout à espérer de la comparaison. L'histoire des religions, de plus en plus, est appelée à fournir aux apologistes chrétiens la matière d'un excellent chapitre.

Chapitre nécessaire, en vérité. Il en est de l'histoire des religions un peu comme de la politique : les journaux, les livres de vulgarisation se mettent à en parler à tort et à travers, bientôt chacun se croira à même de disserter sur ces matières. Qui sait ? Demain peut-être, le vœu de nos ennemis sera réalisé et l'enseignement de l'histoire des religions deviendra, chez nous, universel et obligatoire. Nous ne devons pas nous laisser surprendre.

27. Le monde catholique semble, enfin, avoir compris que l'étude des religions est pour nous, à l'heure présente, d'urgente nécessité. Il y a trente ans, l'abbé de Broglie (1) était presque seul, parmi les savants catholiques de France, à s'adonner à l'histoire générale des religions, et la *Revue des Religions*, n'ayant pas réussi à vaincre l'indifférence presque universelle des catholiques de notre pays pour une science qui leur paraissait sans doute inutile, dut bientôt cesser de paraître. Aujourd'hui, les excellents ouvriers ne manquent pas et le public chrétien leur fait bon accueil. Des conférences ou des cours sur l'histoire des religions ont été institués parmi nous ; toutes nos grandes revues

(1) Il est bon de remarquer, à notre honneur, que le cours régulier d'histoire des religions ouvert par l'abbé de Broglie, à l'Institut catholique de Paris, en 1880, prévint de quelques mois l'inauguration, par Albert Réville, de la première chaire officielle d'histoire des religions au Collège de France.

font à la science des religions une place chaque jour plus considérable ; de très savants ouvrages, enfin, ont paru en ces dernières années, ou vont paraître très prochainement. Nous n'essaierons pas d'en donner ici une nomenclature qui serait fastidieuse et risquerait fort d'être incomplète.

Les meilleurs d'entre ces travaux seront, du reste, mentionnés dans les études qui suivent, sur chacune des religions que l'humanité a connues et pratiquées depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours (1). Il va sans dire que les religions juive et chrétienne et l'histoire de l'Église catholique seront étudiées en détail et occuperont, dans ce musée religieux, la place d'honneur qui leur revient. Nous aurons ainsi l'occasion d'aborder les plus graves questions qui puissent se poser devant l'historien des religions, l'exégète et l'apologiste.

Nous voudrions, avant tout, déterminer avec précision ce que l'on sait actuellement en ces matières fort complexes. Les ignorants seuls peuvent s'imaginer que la science des religions est achevée ou près de l'être. Elle n'en est, réellement, qu'à ses débuts ; et c'est ce qu'ont voulu proclamer bien haut les spécialistes éminents ou les savants critiques qui ont consenti à nous assurer leur précieuse collaboration, lorsqu'ils ont accepté, pour notre travail, ce titre modeste : *Où en est l'histoire des religions ?*

Tous, au surplus, sont universellement appréciés pour leur compétence, leur probité intellectuelle et leur scrupuleux attachement à la méthode historique. Le lecteur peut être sûr de beaucoup profiter à leur école.

(1) Ces études ont paru d'abord dans la *Revue du Clergé français*, et ont été très goûtées des connaisseurs.

BIBLIOGRAPHIE

Dans cette bibliographie, comme dans la bibliographie de tous les chapitres de l'ouvrage, les numéros sont ceux des paragraphes du texte auxquels la bibliographie se rapporte.

Nous n'indiquons que les travaux les plus importants, — et de préférence ceux de langue française, qui intéressent davantage la plupart de nos lecteurs. Il va de soi que les publications mentionnées ici ne sont pas, pour autant, recommandées toutes et à tous indistinctement.

Bibliographie générale.

Max Muller, *Introduction to the science of religion*, trad. fr., 1875. — Albert Réville, *Prolégomènes à l'histoire des religions*, 1881. — Goblet d'Alviella, *Introduction à l'histoire générale des religions*, 1887 ; *Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions*, dans *Transactions of the third international Congress for the history of religions*, 2 vol., 1809, t. II, p. 365-379.— F. B. Jevons, *An Introduction to the history of religions*, 1896 ; *An Introduction to the study of comparative religion*, 1908. — M. Jastrow, *The Study of religions*, 1902. — L. Marillier, art. *Religion*, dans la *Grande Encyclopédie*, t. XXVIII, 1903.— P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr., 1904, avant-propos et ch. I; Introduction, par H. Hubert. — Jean Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, 1909, (introduction = leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France, 1907). — A. Loisy, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, 1909. — L. de Grandmaison, *L'étude des religions*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 août 1910.

Bibliographie spéciale.

11-14. — G. Michelet, *Pour la psychologie religieuse*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 janvier et 1er mars 1905.

17-19. — A. Bros et O. Habert, *Chronique d'histoire des religions, Deux méthodes*, dans la *Revue du Clergé français*, 1er décembre 1909. — G. Foucart, *De la méthode comparative dans l'histoire des religions*, 1909. — H. Pinard, *Quelques précisions sur la méthode comparative*, dans *Anthropos*, 1910, fasc. 2-3.

20. — A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, 1907.—A. Le Roy, *La religion des primitifs*, 1909.

23-27. — Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 3e édit., 1889. — J.-M. Lagrange, *La méthode historique*, 1904.— J. Bricout, *L'histoire des religions et la foi chrétienne*, 1910.

J. BRICOUT.

CHAPITRE I

LA RELIGION DES PRIMITIFS

Primitifs et Primitifs (1)

I. La Religion des Primitifs préhistoriques.

Théories et méthodes (2). — 1° *Trouve-t-on des traces de la pensée religieuse à l'époque paléolithique ? Le squelette moustérien de la Chapelle-aux-Saints* (3).— 2° *La période archéolithique. L'art et la sculpture des cavernes ont-ils une origine religieuse ? La religion des tombeaux* (4).— 3° *La période néolithique : parures magiques et idoles ; les sépultures et les morts* (5). — *Conclusion : l'homme apparaît religieux dans la préhistoire* (6).

II. La Religion des Primitifs actuels.

Qu'est-ce qu'un non-civilisé ? Importance de cette étude dans l'histoire actuelle des religions (7). — *Psychologie du primitif* (8). — *L'animisme* (9). — *La magie* (10). — *Les tabous* (11). — *Le totémisme* (12). — *Les dieux* (13).— *Le culte* (14). — *La morale* (15). — *La vie future* (16).— *Conclusion : le sauvage est un homme, il a une religion* (17).

1. Le terme « primitif » est ambigu. Il peut servir à désigner les premiers hommes ou bien l'état de civilisation d'une humanité relativement très ancienne, en tout cas très barbare. Dans la première acception, deux façons de concevoir les tout premiers hommes se partagent aujourd'hui l'opinion.

D'une part, les ethnographes modernes non chrétiens, adeptes plus ou moins conscients de la loi des trois états de Comte et suivant la théorie évolutionniste, font sortir les premiers spécimens de la race humaine de l'animalité même, exclusivement par voie de progression spontanée.

A ce moment, par sa culture matérielle et ses croyances rudimentaires, son aspect extérieur, l'homme aurait été semblable au plus dégradé des sauvages. Peu à peu en se développant il aurait acquis une civilisation qui lui permet de dominer le monde. La religion, signe de barbarie selon les uns, nécessité humaine selon les autres, aurait participé à ces vicissitudes du progrès humain. Au fétichisme grossier des premiers hommes aurait succédé l'anthropomorphisme des cultes supérieurs, que la science purement rationnelle est destinée à remplacer. Cette doctrine, qui se présente comme scientifique et positive, n'est point fondée sur les faits, elle est une systématisation, une explication des origines humaines. Cette question des origines, « la suprême question pour l'humanité » suivant Huxley lui-même, est, en effet, une question religieuse et philosophique ; et à prendre dans son sens positif le mot « scientifique, » on peut dire, avec M. de Morgan, que « scientifiquement nous ne connaissons rien des origines naturelles de l'homme (1). »

La conception catholique est tout autre. D'après elle, l'homme a été créé par Dieu et a joui, sans doute dès le début de son apparition sur la terre, d'un état spécial de justice et d'innocence, comme aussi d'un ensemble de connaissances et d'immunités, dont il est déchu par le péché originel. L'enseignement catholique, interprétant les récits inspirés de la Bible sur les origines de l'homme, tient généralement pour révélées à l'humanité primitive es vérités suivantes : une notion exacte de Dieu un et créateur, et du culte qui lui est dû ; la croyance à l'existence des bons et des mauvais anges ; l'enseignement d'une loi morale individuelle, familiale et sociale ; une certaine connaissance de l'état surnaturel dans lequel l'homme était élevé et devait vivre ; l'idée enfin, après la chute, de la déchéance de l'homme et de ses conséquences, de la Rédemption et de la vie future. Cette révélation faite à la première humanité n'a pas été oubliée entièrement. Le peuple juif a été choisi par Dieu à une époque déterminée pour en conserver et en vivifier le dépôt.

(1) *Les premières civilisations*, p. 44.

Elle a dû s'obscurcir et elle s'est, de fait, obscurcie chez les divers peuples. Peut-on en retrouver les traces dans les diverses religions ? C'est aux spécialistes à répondre (1).

Ces deux manières d'envisager le problème des origines relèvent moins de l'histoire positive des religions que des croyances philosophiques et religieuses. Il est donc naturel que nous employions ici le terme « primitif » dans un autre sens. Il désignera pour nous, dans cette étude, les hommes barbares et grossiers dans leur civilisation, leur industrie et leurs croyances : 1° l'humanité relativement primitive dont la préhistoire nous a conservé quelques traces ; 2° celle aussi que nous voyons se manifester sous nos yeux chez les peuples sauvages.

I

LA RELIGION DES PRIMITIFS PRÉHISTORIQUES

2. Les premiers documents que nous possédions sur la vie de l'humanité primitive sont (en dehors de la Bible) ceux que fournit la préhistoire. On sait qu'il faut entendre par là l'ensemble des connaissances apportées par les découvertes des savants dans les couches du sol ; elles nous révèlent les traces laissées par l'humanité qui vivait avant les périodes historiques. On a, sur la religion des hommes de ces époques, émis deux opinions extrêmes. La première est celle de G. de Mortillet. D'après le célèbre anthropolo

(1) Le P. Pesch écrit : « Si, et dans quelque degré, en un cas particulier, la Révélation primitive a dans la suite exercé une influence sur le monde païen, c'est une matière de libre discussion sur laquelle l'Église n'a rien décidé et sur laquelle on ne peut guère admettre que des conjectures. Quelques catholiques sont sûrement allés trop loin dans leur ardeur à trouver partout dans le paganisme des réminiscences de la Révélation, jusqu'aux mystères les plus augustes de notre religion. Par là ils ont contribué à rendre suspecte toute la doctrine de la Révélation aux yeux des savants qui sont hors de l'Église, puisque bien des prétendues réminiscences n'ont rien à faire avec la Révélation et souvent n'ont avec elle qu'une ressemblance purement extérieure. » *Prælectiones dogmaticæ*, 2e édit., 1899, cité par le R. P. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, 1910, p. 110.

gue, la préhistoire la plus ancienne montrerait que l'humanité primitive ne possédait aucune croyance religieuse. Ce ne serait qu'à l'époque dite néolithique qu'elle aurait honoré les dieux. La seconde fait à une religion, conçue magiquement, une place presque excessive dans la préhistoire la plus reculée : des croyances magico-religieuses auraient enveloppé la vie et l'industrie de ces peuples, d'un réseau de pratiques superstitieuses et grossières, d'ailleurs fort utiles au développement de la civilisation (S. Reinach). Les faits seuls peuvent départager les partisans de ces deux théories ; avant de les aborder, indiquons au préalable quels moyens nous avons de connaître la pensée des hommes préhistoriques.

Nous ne connaissons des hommes vivant dans ces temps reculés que les traces qu'ils ont laissées de leur vie et de leur activité, c'est-à-dire, d'abord, leurs squelettes. L'anthropologie détermine avec précision les divers caractères somatiques des races d'hommes ; elle s'efforce d'établir leur histoire et de découvrir leur origine. Mais cela ne nous éclaire pas beaucoup sur la mentalité de ces races elles-mêmes ; « l'influence que peuvent avoir la nature zoologique de l'homme, la forme de son crâne sur les aptitudes à développer ou à recevoir la civilisation nous est absolument inconnue (1). » Qu'importe qu'un homme soit dolichocéphale, ou brachicéphale, si, par son intelligence, il est armé de telle sorte que la domination du monde lui soit réservée (de Morgan, Cartailhac) ? L'anthropologie, interrogée avec sagesse, apporte donc peu de renseignements positifs sur la pensée de l'humanité préhistorique. Les témoignages de l'activité humaine sont plus expressifs. Leurs instruments de défense, les outils dont ils se servent, leur industrie, la façon dont ils construisent leurs demeures, dont ils se nourrissent, se vêtent et se parent, leur manière de pêcher, de chasser, leur art : peintures, sculptures et gravures, leurs habitudes funéraires, nous révèlent, avec leur civilisation, certaines aptitudes de leur esprit et même quelques-unes de leurs croyances. On a recours, pour les interpréter, à la psychologie comparée. On met

(1) De Morgan, *Les premières civilisations*, p. 15.

en rapport ces manifestations d'une civilisation disparue, avec des coutumes analogues de civilisations relativement semblables et actuellement observables ; on ressuscite ainsi la pensée cachée derrière ces restes muets des anciens hommes. Cette méthode est pratiquée par tous les préhistoriens, elle se fonde sur le raisonnement d'analogie, elle est légitime. Mais l'application dans le détail est chose délicate. Il faut autant se garder de nier toute ressemblance que se défendre de construire des hypothèses sur des similitudes factices. Même en acceptant les seules inductions sûres que fournissent les savants, les renseignements que nous possédons sur cette période de l'activité humaine sont encore bien incomplets. C'est seulement la partie de leur vie la plus extérieure, pour ainsi dire, que nous nous efforçons d'interpréter, instruments, sépultures, constructions, etc. Encore, parmi tous ces vestiges, ne possédons-nous que ceux que des circonstances favorables ont protégés et ramenés au jour. Leurs plus intimes sentiments : passions, croyances, pensées, nous restent à jamais inconnus. Ces réserves faites, et suivant la méthode que nous venons de caractériser, sans nous soucier des chronologies fantaisistes (1), voyant plutôt dans les périodes géologiques des *états* culturels, nous allons nous efforcer de déterminer les traces de pensée religieuse qu'a pu laisser l'humanité préhistorique.

3. *Période paléolithique.* — Certains savants croient que l'homme est apparu à l'époque tertiaire : ils se fondent sur l'existence à cette époque de silex qui présenteraient des éclatements intentionnels (éolithes). Mais aucun témoignage sûr et indiscutable n'a encore pu être fourni de ces éclatements intentionnels. L'homme tertiaire n'est encore que sur le seuil de la science, écrivait Broca, en 1877. Il en est encore ainsi ; aucun squelette, aucune trace manifeste de l'activité humaine n'a été trouvée en terrain tertiaire. Du moins l'existence de l'homme est-elle certaine vers le milieu de la période quaternaire. Les archéologues

(1) On tend à réduire les milliers d'années des invasions glaciaires. Cf. A. de Lapparent, *La philosophie minérale*, chap. *L'ancienneté de l'homme et les glaciers*, p. 245 sq.

la divisent ordinairement en deux : le quaternaire ancien et le quaternaire actuel. Le quaternaire ancien voit naître deux formes d'industrie que l'on a appelées *paléolithique* et *archéolithique*(1). Au quaternaire actuel, on utilise l'industrie dite *néolithique*. Suivons sucessivement chacune de ces étapes de la civilisation humaine, en essayant d'en déterminer le caractère religieux.

L'ère paléolithique est contemporaine, géologiquement parlant, de l'existence des glaciers. Ces derniers couvrent alors une partie du continent européen avec des alternatives d'avance et de recul. Les variations climatériques qui accompagnent ces changements ont pour conséquence des modifications dans la faune et la flore. Ainsi le paléolithique inférieur appelé *chelléen*, du nom d'un des gisements de cette époque (Chelles, Seine-et-Marne), est caractérisé par une faune chaude, correspondant à un climat humide et doux ; on y trouve l'hippopotame, l'éléphant antique, le rhinocéros. Après la transition *acheulléenne* (de Saint-Acheul, près d'Amiens), le *moustérien* (de Moustiers, Dordogne), plus froid et humide, nourrit le mammouth, le rhinocéros, l'ours et l'hyène des cavernes.

Dès l'époque chelléenne et acheulléenne l'on trouve des traces certaines de l'activité humaine : le fameux « coup de poing » (Mortillet) dont l'usage est d'ailleurs discuté. C'est un outil amygdaloïde, taillé sur ses diverses faces, dont une partie dégrossie semble réservée pour la préhension ; la matière en est différente suivant les localités, silex, grès, quartzites, pétrosilex, etc. Mais aucun indice ne nous permet de déterminer les croyances de l'homme qui façonnait ces instruments.

A l'époque moustérienne intimement liée à l'époque précédente, mais différente de climat par suite de l'avancement des glaces, les témoignages de l'activité humaine se multiplient : instruments, pointes, racloirs, grattoirs, perçoirs de diverses formes. L'os commence à être utilisé. Enfin dans les grottes, où les hommes vivaient du produit de leur pêche ou de leur chasse, se trouvaient des foyers, sous lesquels on a découvert des ossements humains

(1) Nous empruntons cette expression à M. de Morgan, *op. cit.*

ensevelis. L'extension de l'industrie moustérienne est considérable, en France, en Europe, dans l'Afrique du Nord et dans l'Asie occidentale. Il est certain, aussi, que l'on peut, dès l'époque moustérienne, affirmer des croyances religieuses dans l'humanité, ainsi qu'en témoigne la découverte, faite par les abbés Bouyssonie, du squelette de La Chapelle-aux-Saints (Corrèze). Dans une petite fosse creusée sous une grotte, ils ont mis à jour un squelette d'homme qui y avait été intentionnellement enseveli. Il était couché sur le dos et avait la tête calée par des pierres. Au-dessus de son crâne, des ossements d'animaux, tous brisés, avaient été placés, pour lui servir sans doute de nourriture ; de nombreux silex travaillés entouraient son corps comme pour lui servir d'instruments de défense ou d'outils. La terre qui le recouvrait contenait deux foyers de date indéterminée. Ces indications suffisent à nous faire penser que les hommes qui ont enseveli ce cadavre, ont accompli un rite funéraire qui supposait, chez eux, une croyance à la survivance de l'homme, un sentiment religieux. Ce sont les seules indications positives sur la foi des moustériens. Mais, M. de Morgan le fait remarquer, des peuplades vivent actuellement encore de l'existence des moustériens, ne connaissent ni le fer ni le métal, habitent sous des grottes, se nourrissent de pêche et de chasse : tels ces Kamtchadales que décrivait déjà Pallas en 1776. Or, ces peuplades ont des croyances religieuses ; elles pratiquent des cérémonies superstitieuses, vénèrent le soleil, les esprits de la nature, dont l'un comme dieu supérieur, croient à la survivance de l'homme et à un ensemble de prescriptions morales et sociales d'ailleurs fort imparfaites. N'est-il pas raisonnable de penser que les populations moustériennes possédaient au moins des croyances religieuses analogues ?

4. *Période archéolithique.* — La période archéolithique, appelée encore quaternaire supérieure ou époque du renne, sert d'intermédiaire entre le paléolithique et le néolithique ; elle correspond à un état climatérique froid et sec. Le renne, le saiga, et, en général, la faune des steppes apparaissent dans les régions laissées libres par le recul des glaces. Le caractère de l'industrie de cette époque est marqué par la

retouche des instruments de pierre. On l'a appelée époque des cavernes bien que le troglodytisme ait existé auparavant, parce que ce sont surtout les cavernes de cette époque qui nous ont été conservées. Son extension n'est pas absolument semblable à celle de l'époque précédente. Se sont-elles manifestées simultanément ou successivement, ont-elles même origine ? Autant de points très obscurs. Du moins peut-on discerner dans cette période trois types de civilisation : l'aurignacien (grotte d'Aurignac, Haute-Garonne), le solutréen (Solutré, près Mâcon, Saône-et-Loire) et le magdalénien.

Le type magdalénien (grotte de la Madeleine à Tursac, Dordogne) constitue la dernière période du quaternaire ancien, elle est au point de vue de la civilisation la plus importante de toutes. On en trouve des traces en France, en Suisse, en Belgique, en Allemagne, en Espagne, en Pologne, etc. Elle est caractérisée par des silex sommairement retouchés, mais surtout par le développement de l'utilisation de l'os et par l'apogée de la sculpture et de la gravure paléolithiques. Les objets d'os acquièrent alors un fini remarquable. Ce sont des pointes, des épingles, des flèches, des propulseurs, des bâtons de commandement (?) en os, en ivoire, en corne. Les hommes de cette époque se vêtent, ils se peignent le corps, le tatouent, dessinent sur l'argile durcie, creusent la pierre pour en faire des récipients, ils portent des colliers de dents ou de coquillages, façonnent les statues, gravent et burinent la pierre, ils ont enfin la religion des morts.

Il nous faut expliquer ici plus longuement ce développement de l'art et du culte des morts, dont on voit les manifestations les plus expressives à l'époque magdalénienne, mais qui remonte aux débuts même de l'époque du renne. L'homme archéolithique connaissait la peinture, il la conservait dans des tubes, il en enduisait parfois le squelette de ses morts, il en colorait ses gravures murales, il s'en composait un tatouage. Il savait sculpter. On connaît la belle tête de cheval hennissant trouvée au Mas d'Azil (Ariège), les figurines en ronde bosse de Grimaldi, près Menton, etc. Les gravures sont plus abondantes encore que les sculptures, elles appartiennent surtout à l'époque magda-

lénienne. « Elles révèlent un profond esprit d'observation et un sentiment exquis de la nature (1). » Les unes sont tracées sur des instruments d'os, elles représentent des hommes, des animaux, des végétaux, des ornementations. Les autres sont des gravures et des peintures pariétales. Ces dernières méritent une attention particulière. On les trouve dans diverses cavernes (une vingtaine environ), dont plusieurs sont dans la Dordogne, la Haute-Garonne, en Espagne, à Altamira, près Santander, etc. Dans ces grottes, en pleine obscurité, sur la muraille, à des hauteurs diverses, on voit, gravées au burin, parfois profondément, ailleurs légèrement, diverses figures et scènes. Parfois, un enduit coloré, souvent indépendant de la gravure, les revêt de teintes variées. Ces gravures représentent des animaux, rennes, bisons, mammouths, chevaux, des figures humaines, des empreintes de mains se détachant en clair sur un fond brun rouge. On y voit enfin des groupements ou plutôt des enchevêtrements étranges et significatifs d'animaux, des scènes mettant en action des personnages, hommes et femmes, des signes divers. Ces représentations, au dire des savants modernes, n'auraient pas toutes pour seul motif, dans l'idée des primitifs de ces époques, la contemplation artistique ; elles auraient une destination religieuse et magique. Placées, parfois, dans des anfractuosités de rochers qui les devaient rendre difficilement visibles, en des endroits non éclairés, ces peintures, qui représentent surtout des animaux non carnassiers, étaient peut-être destinées, comme celles que MM. Spencer et Gillen ont observées en Australie (chez les Aruntas dont la civilisation et l'industrie sont analogues à celles des archéolithiques), à multiplier magiquement des espèces animales, totémiques ou non. C'est en tout cas, dit M. Déchelette, « une hypothèse qui explique, mieux que toute autre hypothèse, le problème de l'origine de l'art à l'époque du renne (2). » Les mains peintes se retrouvent aussi sur des parois en Australie et en Californie ; elles ont pour signification d'être un contrat d'alliance. Le bâton dit de

(1) Cartailhac, *La France préhistorique*, p. 67.
(2) Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, p. 271.

commandement ne serait-il pas lui même une simple baguette magique ? C'est l'interprétation « la plus acceptable (1). » En tout cas, MM. Capitan et Breuil rapprochent les gravures qu'il porte, de gravures boschimanes et esquimaudes. M. Breuil voit la peinture de rites d'initiation dans certains groupements de femmes autour d'un homme, qu'il a découverts dans une grotte du bassin de l'Ébre. Et ne faudrait-il pas, ainsi que le pense M. S. Reinach, expliquer les dessins d'animaux que l'on retrouve sur les flèches, par ce même désir magique d'atteindre ou d'accroître l'animal convoité ? Pour les primitifs actuellement observables, qui ont même civilisation : pierre taillée et os, l'effigie sculptée ou peinte a, en effet, cette efficacité. « Plus nous pénétrons la civilisation glyptique des troglodytes chasseurs de rennes, de chevaux et de mammouths, plus nous arrivons à constater que les manifestations de leur activité et de leur pensée les placent à côté et au milieu des peuples actuels vivant dans des conditions sociales et matérielles identiques. Dans des circonstances semblables l'esprit humain, lorsqu'il est à un stade d'évolution analogue, parvient à des usages, à des conceptions équivalentes et très voisines les unes des autres (2). » Il n'est donc point étonnant, que, comparé avec celui des Esquimaux, des Boschimans et surtout des Australiens, de civilisation analogue, l'art quaternaire reçoive une explication religieuse et magique. L'homme n'était donc pas, comme le pensait G. de Mortillet, areligieux à cette époque.

Le culte dont les morts étaient l'objet vient d'ailleurs confirmer cette hypothèse. On sait qu'en dehors du fameux *pithecanthropus erectus* de Java, dont l'interprétation est discutable, on a découvert à Néanderthal (Prusse rhénane), à Spy (Belgique) des crânes dolichocéphales. Mais, à côté de ces découvertes précieuses pour l'anthropologie, des squelettes entiers, des sépultures intactes ont été retrouvés, en Belgique, en France, en Angleterre, dans l'Europe centrale, qui sont beaucoup plus significatifs pour nous. On ne saurait douter maintenant que l'ensevelisse-

(1) Déchelette, *loc. cit.*

(2) Capitan et Breuil, *Revue de l'École d'anthropologie*, février 1909, p. 76.

ment de la plupart de ces squelettes n'ait été intentionnel. A Laugerie-Basse (Dordogne), à la grotte des Enfants de Grimaldi, le squelette avait cette position repliée des momies péruviennes, que l'on retrouvera plus tard en Égypte et qui est encore en usage chez diverses peuplades sauvages, dans un but religieux que nous déterminons plus loin (§ 5, fin). Certaines interversions de membres du squelette, comme à la grotte des Enfants et à la grotte des Hoteaux (Ain), la peinture rouge dont le squelette était enduit, témoignent qu'il avait été, avant sa mise définitive au tombeau, préalablement décharné (décharnement présépulcral, § 5, fin). Les ornements, colliers, etc., les pierres colorées parfois de la couleur du squelette, le mobilier funéraire composé de pointes, de lances triangulaires, grattoirs, etc., démontrent la préoccupation, chez les troglodytes quaternaires, de pourvoir à la survivance du mort, l'existence chez eux d'un culte funéraire. M. Arcelin a même remarqué qu'une relation existe entre ces sépultures et les foyers troglodytes. Il y voit un rapport intentionnel. Déjà « semble poindre dans cette relation intime de la tombe et du foyer, une première manifestation du vieux culte des divinités domestiques appelé à constituer plus tard, chez les peuples de l'antiquité classique, la base fondamentale de la famille et des institutions sociales (1). » Du moins, de tous ces soins donnés par les troglodytes à leurs morts « on doit inférer que la conception d'une survie de l'être humain n'était point étrangère à leurs croyances primitives. Si rudimentaire que soit encore le mobilier de ces anciennes tombes de l'Europe, il atteste la haute antiquité de la religion des Mânes (2). » Nous pouvons donc conclure que ces vieilles races d'hommes possédaient des croyances analogues à celles de tribus sauvages décrites par les explorateurs et les missionnaires, croyances grossières, tout imprégnées de magie peut-être, mais qui souvent se trouvent être compatibles chez les primitifs modernes (Bantous,

(1) Déchelette, *op. cit.*, p. 300.
(2) Id., *ibid.*

Pygmées, certains Australiens) avec la foi à des divinités supérieures.

5. *Période néolithique.* — La période néolithique est l'âge de la pierre polie par opposition au paléolithique, âge de la pierre taillée. Un climat désormais tempéré succède au froid du magdalénien ; les glaces sont renfermées dans les limites qu'elles ont encore aujourd'hui conservées ; le renne a disparu vers les régions boréales, il est remplacé par les animaux de la faune actuelle. De vastes forêts couvrent le sol. Cette période est précédée par une époque intermédiaire dont il n'y a pas lieu de s'occuper ici.

On a vu dans le néolithique une nouvelle civilisation s'insérant sur la civilisation existante, et qui se serait propagée plutôt par l'expansion des croyances que par des migrations. Quoi qu'il en soit, on la peut caractériser par ces quelques lignes de M. de Morgan : « Avec l'arrivée du néolithique, nous voyons apparaître le polissage de la pierre, l'emploi des roches dures pour la confection des armes et des outils polis, l'usage d'une pointe de flèche spéciale très caractéristique, une céramique abondante, la culture des céréales et des plantes textiles, le tissage, l'élevage du bétail, la construction, non seulement de huttes sur le sol, mais de véritables villages sur l'eau. Les idées religieuses se dessinent, nous en trouvons des traces spécialement dans la sépulture qu'on donne aux morts. L'architecture commence avec les dolmens et les pierres levées. L'industrie se développe ; on creuse de véritables mines pour extraire du sol le silex, matière première indispensable qui devient l'objet d'un commerce très étendu. De vastes ateliers se créent pour alimenter l'exportation de la pierre. L'homme protège ses agglomérations au moyen d'enceintes fortifiées (1). » Au travers de ces divers aspects de l'activité humaine, et, sans entrer dans le détail confus des subdivisions chronologiques et des origines (Sibérie, Orient) de cette civilisation, que l'on trouve en France, en Italie, en Allemagne, en Belgique, en Asie-Mineure, en Égypte, en Grèce, etc., retenons surtout ce qui concerne les croyances religieuses.

(1) De Morgan, *op. cit.*, p. 144.

Ces croyances se manifestent d'abord par l'industrie. Sans admettre (car nous n'en possédons pas de preuve positive) que la domestication des animaux, l'agriculture, et, en général, toutes les industries humaines ont une origine religieuse et magique (Salomon Reinach), du moins retrouve-t-on l'idée religieuse dans certains usages significatifs. Parmi le mobilier funéraire des tombes, on a remarqué des flacons contenant des couleurs. D'autre part il est certain que les squelettes étaient fréquemment enduits de couleur rouge, et des statuettes en terre cuite présentent des colorations et des dessins géométriques. Tout cela permet de croire que les vivants étaient eux-mêmes soumis à cette ornementation par la couleur et le tatouage. Or, on sait que les peuplades sauvages qui pratiquent ces diverses formes d'ornementation le font, le plus souvent, dans un but religieux dont ils donnent des interprétations diverses. Ordinairement c'est de la couleur des esprits qu'on se revêt, et l'on se protège d'un talisman, en portant certains signes tatoués. Les colliers d'os, de haches votives, de rondelles de crânes provenant de la trépanation devaient avoir des vertus magiques et servir ainsi d'amulettes protectrices. Les anneaux, les cercles et les bracelets d'albâtre et de pierre devaient avoir une signification analogue. On les portait au front, au cou, aux hanches, aux chevilles, aux poignets, aux doigts. « A ces places du corps, la vie se manifeste à l'œil sous la forme du pouls sensible et visible, il semble qu'elle va s'échapper, tel un liquide bondissant, si quelque lien ne la comprime et ne l'emprisonne (1). »

La trépanation très fréquemment pratiquée à cette époque dut avoir également une signification religieuse. On a retrouvé en France (Lozère, vallée du Morin, etc.), en Égypte et dans d'autres pays, un grand nombre de squelettes trépanés. On a pu remarquer que, parfois, cette opération avait été faite après la mort. C'était sans doute, comme au Pérou, afin d'obtenir et de porter sur soi, avec la rondelle du crâne, l'âme même du défunt. Souvent aussi la trépanation a été faite pendant la vie, et l'homme a survécu, ainsi que le montre la reconstitution du tissu osseux. On devait

(1) Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 106.

alors penser guérir ainsi diverses maladies et pratiquer une issue pour le mauvais esprit qui tourmentait le patient. C'est en tout cas l'explication que donnent communément de cette coutume préhistorique les anthropologues. Il n'est pas jusqu'à cette usure des dents appelée « préhistorique » que l'on n'ait légitimement rapprochée du limage des dents que pratiquent les Esquimaux, les Manganyos, les Bantous, dans le but de ressembler au chat, au crocodile, etc., leur totem.

A côté de ces usages qui révèlent la croyance à la magie, à des esprits, les sculptures nous présentent des témoignages plus expressifs encore. Les représentations humaines de l'époque néolithique sont généralement considérées comme des images divines, des « idoles ». Quelques-unes sont surmontées d'une hache emmanchée et gardent des dépôts funéraires, d'autres par leurs caractères semblent désigner « une idole féminine, personnification primitive de la maternité et prototype de ces déesses mères si populaires dans tout le monde antique (1). » Certaines dalles sculptées, les signes tracés sur les dolmens et représentant des haches ont fait croire à un culte de la hache. Du moins, ces idoles féminines, ces représentations de haches, ces cornes de boucliers peuvent être mises en rapport (peut-être d'origine) de signification, avec les mêmes signes et statues en bronze ayant un sens nettement religieux et découverts en Crète. D'autres signes (pierres à bassins, à godets), entourant des trous creusés dans le rocher, sont tenus comme pierres à offrandes, à sacrifices. « Ce qui est hors de doute c'est leur caractère religieux et symbolique indiqué par leur présence sur les monuments funéraires aux âges de la pierre et du bronze et, même, sur des monuments religieux de date récente (2). »

Le culte des morts confirme ces inductions des savants. Il est surtout caractérisé, à cette époque, par les monuments mégalithiques. On connaît les principaux : les menhirs ou pierres levées, les cromlechs : groupes de menhirs disposés circulairement ; les alignements : groupe de men-

(1) Déchelette, *op. cit.*, p 586.
(2) Id., *ibid.*, p. 618.

hirs dressés suivant une ligne droite ; les dolmens ou allées couvertes : monuments composés de blocs de pierre, de forme et de dimension variables, soutenues horizontalement au-dessus du sol par d'autres pierres. Ces divers édifices de pierre ont reçu des noms variés dans la langue populaire et sont devenus le centre de légendes nombreuses. On en trouve en très grand nombre dans toute la France : les plus beaux sont ceux de l'Ouest. Il en existe également dans le reste de l'Europe, en Asie, etc. Le menhir est, selon toute apparence, le reste d'anciens cultes de la pierre analogues à celui des bétyles que connurent les peuples sémitiques et qui se pratique encore dans certaines populations sauvages. On a vu dans les alignements et les cromlechs « des monuments religieux, notamment des temples solaires et des lieux de sacrifices (1). » C'est une explication douteuse. Du moins les dolmens sont-ils intimement liés aux cultes funéraires. M. Déchelette répartit en cinq catégories les sépultures néolithiques : « 1° sépultures en pleine terre, sans enveloppe protectrice du cadavre ; 2° sépultures sous grottes naturelles ou abris ; 3° sépultures sous dolmens ou allées couvertes ; 4° sépultures sous grottes artificielles ; 5° sépultures à cistes ou coffres en pierres (2). » Il faut ajouter une autre manière de traiter les corps, l'incinération, dont on a trouvé des traces en divers endroits (France, Suisse, Allemagne). L'existence de ces tombeaux marque le respect que l'on a pour le corps et aussi le soin de conserver le mort, de le protéger, peut-être de l'empêcher de nuire. Le mobilier que l'on prend soin de placer près de lui précise l'idée de survivance. Haches, pointes, etc., colliers, couleurs, vases divers, moulins, figurines sont des objets que l'on suppose nécessaires au défunt, dans une autre vie que l'on croit analogue à celle-ci. C'est en tout cas l'idée qui provoque les mêmes pratiques chez les sauvages actuels en Afrique ou en Australie.

Deux coutumes ont particulièrement attiré l'attention des ethnographes. On sait que fréquemment chez les demi-civilisés on rencontre la pratique des doubles enterrements. Il sem-

(1) Cf. Déchelette, *op. cit.*, p. 447.
(2) Id., *ibid.*, p. 450 sq.

ble que pour eux, tant que le corps n'est pas entièrement décomposé, l'âme n'est pas encore fixée dans son état définitif de repos et de vie d'outre-tombe. C'est afin de précipiter cette situation douloureuse, pour l'âme du défunt aussi bien que pour les survivants, que sont pratiqués la sépulture provisoire (premier enterrement du cadavre), le décharnement présépulcral, l'endo-cannibalisme (manducation des chairs du cadavre), l'incinération, le brisement de certains os. Les anthropologues ont relevé à l'époque néolithique des traces de décharnement présépulcral. Les os de certaines tombes ont été intervertis, le squelette a été coloré en tout ou en partie. L'os a donc été au préalable décharné. La position donnée au squelette n'est pas moins suggestive. Tantôt il apparaît allongé et au repos, tantôt au contraire il est replié sur lui-même. Cette dernière coutume, qui est usitée dans diverses tribus d'Amérique du nord et du sud, de l'Australie et de l'Afrique, a été constatée à l'époque néolithique, en Égypte, en Afrique, en Gaule, en Scandinavie, en Espagne, en Italie, etc. On en donne diverses explications : 1° assimilation du mort au fœtus, position embryonnaire, la terre serait considérée comme le sein maternel ; 2° sentiment de crainte du mort et ligotage du squelette que l'on empêche ainsi de revenir et d'agir ; 3° réduction du corps humain à des dimensions proportionnées aux vases funéraires qui les doivent contenir ; 4° position accroupie de repos, analogue à la situation assise pendant la vie, dont la mort est la continuation. Les unes et les autres de ces idées sont encore courantes chez des peuples barbares. Il est donc vraisemblable que ce soient elles aussi qui aient inspiré nos ancêtres de l'époque néolithique. Toutes impliquent une croyance à la survivance de l'âme.

6. Les hommes de cette époque ont donc sûrement une religion comportant des divinités, des esprits supérieurs, un culte, des pratiques magiques, la vie future. « Leur âme pénétrait dans les avenues de l'idéal, je veux dire par là qu'elle accédait à des pensées religieuses attrayantes ou puissantes (1). » Telles tribus sauvages : les Pygmées, les

(1) C. Jullian, dans la *Revue bleue*, 23 janvier 1909.

Aruntas, les Bantous, etc., ont une civilisation analogue sous bien des rapports. Parmi eux, répétons-le, il en est qui gardent une idée assez élevée de la divinité qu'ils croient compatible avec leurs superstitions grossières ; leurs prescriptions de morale familiale et sociale contiennent des notions assez pures. Les néolithiques et les paléolithiques, dont nous savons si peu de chose, ne pouvaient-ils aussi partager ces conceptions ? On ne le saurait affirmer ni contredire. Du moins avons-nous la certitude que, si haut que l'on puisse remonter dans l'histoire, l'homme apparaît religieux.

On ne saurait expliquer avec précision comment la religion de ces époques, telle que nous l'imaginons, peut se relier à la Révélation primitive. Scientifiquement, nous n'avons aucun moyen de constater si cette dernière prolonge chez eux ses bons effets. Les traces que nous avons de cette primitive humanité sont trop insuffisantes. Mais si elles n'apportent aucun témoignage en sa faveur, elles ne fournissent non plus aucune preuve contre elle ; car les préhistoriques ne sont pas pour nous les tout premiers hommes.

I

LA RELIGION DES PRIMITIFS ACTUELS

7. Les primitifs actuels, que l'on appelle encore demi-civilisés, non civilisés, ou, suivant l'expression anglaise, peuples de « basse culture », sont ceux même qui, vivant de nos jours, ont une civilisation grossière, barbare, primitive. Ces termes sont très imprécis, et il est clair que parmi ces peuplades que nous nommons sauvages, il existe des divergences de culture et de civilisation. On peut établir la plus ou moins grande primitivité d'une organisation humaine donnée. On se sert pour cela des signes dits culturels : industrie (pierre ou métaux), vêtements, habitation, organisation familiale et sociale en clans (groupement familial), en tribus (groupement ethnique). Ces caractères matériels de civilisation sont accompagnés de conceptions religieuses, morales, magiques, qui ne corres-

pondent pas toujours à la primitivité de la culture matérielle, mais qui, dans l'ensemble, leur sont souvent proportionnées. L'état actuel des études ethnographiques ne permet guère d'ordonner les diverses peuplades sauvages suivant une échelle progressive, du moins au plus primitif. On s'accorde généralement pour regarder comme très primitifs les Australiens, les Pygmées, les Dayacks, les Bantous, etc.

Quoi qu'il en soit, il est possible d'étudier d'ensemble la mentalité moyenne, les croyances communes de ces diverses peuplades. Andrew Lang a donné d'eux un signalement extérieur qui, bien qu'incomplet, ne manque pas de précision. « Au point de vue de la civilisation matérielle, le vrai sauvage est celui qui n'emploie que des outils de pierre et de bois, qui ne connaît pas les métaux, qui est nomade plutôt que sédentaire, qui ne connaît que les formes les plus grossières, si même il les connaît, de la poterie, du tissage, etc., et que la forme la plus rudimentaire de l'art de faire le feu, qui tire sa nourriture du produit de sa chasse, de racines et de plantes sauvages, plutôt que de l'agriculture ou de la viande des animaux domestiques. En psychologie, le sauvage est l'homme qui, étendant inconsciemment à tout l'univers la conscience qu'il a de sa personnalité, regarde tous les objets naturels comme des êtres intelligents et animés, etc. En religion, le sauvage est celui qui, bien qu'il sente probablement en lui une foi morale beaucoup plus haute en certaines circonstances, croit surtout aux esprits des ancêtres et aussi aux esprits des bois, des fontaines, celui dont les prières ont un caractère essentiellement magique, qui adore des objets inanimés et qui même implore les animaux comme protecteurs surnaturels, Au point de vue social, c'est l'homme qui fait reposer ses lois sur les règles bien définies du totémisme (sens large), c'est-à-dire, de la parenté de l'homme avec les objets naturels, et qui s'appuie sur le caractère sacré de ces objets, pour motiver les interdictions en matière de mariage et les vengeances obligatoires, qui fait de l'habileté en magie un titre à un rang élevé (1). »

(1) A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 31, note 2.

L'étude de ces primitifs a pris, en notre temps, une place très importante dans l'histoire des religions par suite de circonstances diverses. D'abord A. Lang, dans une thèse célèbre, a appliqué l'ethnographie à l'étude de la religion grecque ; il lui apparut, ce que Fontenelle avait déjà remarqué, que les croyances de la Grèce primitive étaient analogues à celles des peuplades barbares. De là à faire des premiers Grecs des primitifs, et à retrouver jusque dans l'époque classique des traces de cette origine, il n'y a qu'un pas; il fut bientôt franchi. Depuis lors on a appliqué la même méthode à toutes les religions connues, égyptienne, assyrienne, védique, bouddhique, etc. Les sauvages sont donc comme les témoins de la religion et de la mentalité qui a fait éclore les religions historiques. Grâce à cette méthode comparative, l'ethnographie est devenue de première importance dans l'étude des religions. De plus, depuis le célèbre ouvrage de Mercati (1717), on s'est aperçu des analogies existant entre les industries des sauvages actuels et celles que l'on découvrait dans la préhistoire. L'ethnographie est devenue la règle d'interprétation de la préhistoire. Enfin, pendant que les ethnographes identifiaient les premiers hommes et les sauvages, les missionnaires et les apologistes remarquaient, chez les peuples très barbares en civilisation, des idées assez élevées sur Dieu, une morale naturelle relativement pure, une croyance à la vie future. Ils ont pensé que ces sauvages possédaient, à l'état de conservation relativement parfait et stationnaire, la civilisation des hommes à qui Dieu confia la Révélation primitive. Pour toutes ces raisons, la connaissance des sauvages, intimement liée au problème des origines de l'homme et des diverses religions, est devenue d'une importance capitale.

Après avoir décrit la psychologie du sauvage, nous nous efforcerons de déterminer ses institutions et ses croyances morales et religieuses.

8. *Psychologie du primitif.* — L'âme du primitif est, pour nous, difficile à pénétrer; son langage imprécis et l'incohérence de sa pensée déroutent nos esprits accoutumés à la logique. Aussi conteste-t-on encore, entre savants et ethnographes, sur la manière de penser du non-civilisé.

Dans un livre récent, où se trouvent appliquées à la psychologie du primitif les conclusions de l'école sociologique, M. Lévy-Bruhl affirmait que la mentalité des sociétés inférieures « est de caractère essentiellement prélogique et mystique, qu'elle est orientée autrement que la nôtre, que les représentations collectives y sont régies par la loi de participation, indifférentes, par suite, à la contradiction et unies entre elles par des liaisons et par des préliaisons déconcertantes pour notre logique (1) ; » en d'autres termes, les primitifs verraient des choses invisibles, adhéreraient à des interliaisons mystérieuses et irréelles entre les êtres ; et ce serait la société, la vie collective qui créerait ces croyances et ces représentations, en dehors de la logique, et malgré elle. Ces primitifs, pour mystiques qu'on les prétende dédaigneusement, sont à peine des hommes semblables à nous. Missionnaires et explorateurs les reconnaîtraient-ils à ce signalement ? Ce que ceux-ci nous disent du sauvage est bien différent. Ils comparent ordinairement sa manière de raisonner, de penser et de vivre à celle de l'enfant. Le primitif est en effet un grand enfant.

Chez lui, l'*imagination prédomine*. Elle est vive, concrète, à peine élaborée ; peu contredite par le raisonnement ou l'idée, elle a tendance à envahir le champ de la conscience et à prendre l'importance de l'idée fixe, impulsive, dominatrice. Cette imagination est généralement *riche*. Elle est faite de l'expérience du sauvage dirigée par ses besoins ; c'est-à-dire qu'elle contient des éléments empruntés au monde de la nature : ciel, astres, tempêtes,pluies, forêts, etc. ; à ses occupations : pêche, chasse, culture ; à ses passions : amour, crainte ; aux diverses péripéties de sa vie intérieure : rêves, maladies, douleurs, mort. *Elle déborde le réel* : ces divers objets qui sont par nous observés avec précision et répartis, suivant certains caractères généraux, en diverses catégories, sont mal perçus par le sauvage. Les plus connues de nos classifications d'objets sont les divisions en règnes (minéraux, végétaux, animaux), et, surtout, en classes d'êtres animés et inani-

(1) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 454.

més. Cette dernière division est fondée sur la nécessité d'un principe d'action vitale, analogue à celui que nous possédons, pour expliquer les opérations de certains êtres. La perception des objets par le primitif est tellement troublée par son imagination que, souvent, cette classification ne s'impose pas à son esprit. Il lui arrive de croire que tout l'univers est animé. Ses propres images ne se séparent pas, tant elles sont puissantes, de l'objet auquel elles s'ajoutent et donnent vie. Il les objective, les réalise et, ainsi, le monde prend à ses yeux un aspect vivant, redoutable ; il agit, pense conséquemment à cette croyance, d'une façon qui nous paraît puérile, comme l'enfant qui anime sa poupée. Enfin images et sensations *ne sont pas chez le non-civilisé accoutumées à être liées logiquement.* Elles se suivent suivant la loi de la succession des idées. Les contiguités et les ressemblances les plus futiles unissent des domaines étranges de conceptions qui, répétées par la mémoire, suppléent aux liens de vraie causalité dans la direction de l'intelligence du sauvage.

C'est sur ces données que *la raison* du sauvage opère en effet. Elle est bien maladroite, cela est certain ; mais elle existe pourtant, et elle est régie par les mêmes principes que la nôtre, l'identité, la causalité. Qu'elle existe ? Il suffit, pour le prouver contre Spencer, Réville, Lévy-Bruhl, de constater la curiosité que tous les missionnaires et les explorateurs ont reconnue aux primitifs. Encore enfant en cela, il est déconcertant avec les nombreux « pourquoi » dont il assaille ses visiteurs. D'ailleurs, si sa conversation est souvent incohérente, il sait raisonner aussi logiquement, prouver Dieu par la nécessité d'une cause, admettre une rétribution, concevoir les exigences de la justice. Enfin on peut avoir accès auprès de lui, le convertir, l'élever. Ne creusons pas trop l'abîme qui nous sépare de ces frères misérables. Il faut avouer cependant que sa curiosité scientifique est vite satisfaite ; la moindre liaison fortuite devient pour lui nécessaire. Il pratique le sophisme « post hoc, ergo propter hoc » comme un instrument de recherche causale. Cela tient à diverses raisons. Il est trop empêtré dans les images, les sensations et émotions vives ; trop pris par elles, il les domine mal, il abstrait mal. Ensuite

sa logique est peu avertie ; il n'en a pas exploré, ni analysé l'activité spontanée ; il ne connaît pas encore les écueils qui l'environnent. Enfin, habitué à considérer le monde comme animé, il ne peut guère voir que des causes animées, et, au lieu d'expliquer les phénomènes par des raisons naturelles, il le fait par des activités spirituelles ou vivantes.

On peut dès lors imaginer *la conception que se fait le primitif de la nature et des choses.* L'univers est pour lui plus animé que pour nous. Il contient de nombreux êtres vivants ou pénétrés d'esprits divers. Le ciel, la lune, le soleil, les arbres, les pierres, les animaux sont pour lui des êtres mystérieux et dans lesquels résident des forces cachées, qui lui sont tour à tour utiles ou dangereuses. A côté de ces êtres visibles, que de réalités invisibles : divinités, esprits, démons, mânes ! Enfin, son âme avec ses passions, ses rêves, est pleine de mystère ; il la croit multiple parfois, pénétrée d'esprits, possédée dans l'ivresse, l'amour, la maladie, fuyant dans le sommeil et la mort. Entre ces divers êtres, il existe des rapports qui lui paraissent nécessaires, aussi bien que certains caractères ou propriétés qui leur sont attribués. Chaque fait a pour cause n'importe quel fait connexe, et chaque être possède une constitution mystérieuse dont procède son activité. Nous avons dit que presque tous les êtres sont tenus comme le siège d'une force mystérieuse. Ils ont donc une histoire, naissent, vivent, aiment, souffrent, meurent. Les choses ont des colères et des haines, des affections et des préférences. L'explication causale aboutit en ce cas à un récit épisodique de la vie de l'être supposé. Aussi la religion et la magie ont-elles pour le primitif une extrême importance. Elles apaisent ou maîtrisent tous les êtres capables de vouloir du mal, elles concilient les forces vivantes de la nature. Par elles les pierres deviennent maniables, les flèches sans danger, les serpents et les lions paisibles, le soleil et la pluie bienfaisantes, la terre nourricière. Le culte des dieux est avec la magie le meilleur moyen qu'ils aient de dompter la nature.

Enfin, *la vie sociale* du primitif a surtout pour effet, d'abord, de renforcer et de transmettre les créations de sa

vie psychologique individuelle ; elle perpétue et objective ses recettes magiques, ses croyances à des indépendances fausses ; elle rend plus précise et plus profonde sa confiance à l'illusion animiste. Les institutions animistes et magiques la maintiennent durable. Enfin, les rapports familiaux et sociaux sont compris par le primitif à la façon dont il se représente la vie. Ainsi la vie familiale est imprégnée d'animisme et de magie, et la hiérarchie sociale est sous la dépendance des mêmes conceptions. Les interdits sociaux sont le plus souvent l'application d'interdits religieux. La vie sociale emprunte donc à la vie psychologique de l'individu son langage et ses concepts, elle enveloppe ses institutions, et, par contre, elle-même fait sentir son influence, par la précision qu'elle ajoute et la permanence qu'elle donne aux idées religieuses existantes. Il ne nous paraît pas, même après les savants travaux de M. Durkheim, qu'il faille faire une place plus grande dans la vie des primitifs à l'influence de l'activité proprement sociologique. Nous allons voir d'ailleurs la psychologie du sauvage se refléter dans ses croyances animistes, magiques, et religieuses.

9. *L'animisme.* — L'animisme, que l'on a proposé de nommer plus justement *animatisme*, pour le distinguer des théories qui ont cours sous ce nom, est cette tendance des primitifs à voir des esprits dans la nature. Cette tendance a été fréquemment observée par les explorateurs et les missionnaires, tant anciens que modernes. Ainsi, le soleil, la lune, l'eau des lacs et des fleuves sont regardés comme de véritables êtres vivants. On les prie, on leur sacrifie, chez les nègres de l'Afrique, chez diverses peuplades du nord de l'Amérique, en Océanie, etc. Des pierres sont censées pénétrées d'un esprit, en Annam, au Thibet, et ailleurs. Il en est de même des animaux, et, tout particulièrement des serpents, bien supérieurs à l'homme dans le Bénin, le Dahomey, la Guinée, chez les Indiens de l'Amérique, et bien d'autres. A côté de ces esprits qui animent les corps et les phénomènes de la nature, il en est qui possèdent les hommes. D'abord, chaque être humain possède au moins une âme, dont l'aspect est ordinairement conçu par le primitif comme un corps d'homme ou d'animal (serpent,

lézard), mais tout petit et moins matériel. Cette âme est parfois aussi identifiée ou liée à l'ombre, au sang, au reflet. Elle peut disparaître, temporairement, pendant le sommeil, ou définitivement, par la mort. La maladie est, ou une tentative de sortie de l'âme : on la guérit ordinairement, en ce cas, en fermant tous les orifices par où elle pourrait s'échapper ; ou l'introduction dans le corps d'un mauvais esprit : on l'expulse alors au moyen d'exorcismes magiques. L'homme peut être possédé par d'autres esprits puissants, dans l'ivresse, l'amour, l'extase, l'épilepsie, etc. Il devient ainsi un être supérieur et puissant. Les sorciers doivent le plus souvent leur autorité à des recettes magiques qu'ils affirment avoir reçues dans des moments d'extase, ou à la croyance qu'ils sont en relation avec des esprits. Enfin, il est des esprits indépendants qui vivent dans le monde ; ils sont bons ou mauvais et il importe au primitif de se les concilier. Partout où il passe, il se sent environné d'esprits invisibles qui lui font cortège et qui, pour ou contre lui, exercent leur influence.

L'animisme n'a pas été constaté chez tous les primitifs, mais des missionnaires et des explorateurs l'ont fréquemment observé, et il explique comment les primitifs ont pu égarer leur culte sur des êtres qui nous semblent inanimés. Lui-même est sorti de cette vision inexacte du non-civilisé, qui enveloppe de ses images vives et débordantes le réel observé ; de cette vision qu'il interprète suivant l'expérience de son propre être, de l'activité invisible, des forces vitales grossièrement imaginées, qu'il sent habiter en lui-même.

10. *La magie.* — Le primitif attribue à certains actes et à certaines paroles un caractère d'efficacité nécessitante. Par exemple, il s'imaginera qu'en jetant des images de poissons dans l'eau, il obtiendra une pêche abondante ; ou bien qu'en arrosant, dans certaines conditions, un fardeau de branchages, il fera pleuvoir. Ces actes mettent à la disposition du fidèle les forces divines ou magiques. Parmi eux, il en est qui sont incorporés à la religion même ; ils ne constituent pas tout le culte, mais une partie parfois importante du ritualisme. D'autres sont pratiqués en dehors de la religion officielle et sont considérés par elle

comme prohibés et défendus. La croyance que nous analysons ici sous le nom de magie est l'efficacité nécessitante en générale, *la magie au sens large.*

Les croyances magiques du primitif sont ordinairement réparties en deux classes. Tantôt le non-civilisé s'imagine réaliser ce qu'il désire en en produisant l'image ; c'est ce que l'on appelle la magie *imitative.* Tantôt il s'imagine qu'il a toute puissance sur un objet à condition d'en posséder une partie ; c'est ce que l'on appelle la magie *sympathique.* La magie imitative procède par ressemblance ; la magie sympathique, par contact. C'est par la magie imitative que l'on opère l'envoûtement. Dans l'Amérique du Nord, à Java, dans l'Inde, etc., pour tuer un ennemi on perce une image de bois ou de toute autre matière qui le représente. On facilite les naissances, dans divers endroits, en berçant sur ses genoux une poupée de coton rouge ; on fortifie l'enfant en entourant le père, immédiatement après la naissance, de soins variés (couvade, amphidromie, etc). On rend plus abondante la chasse, la pêche, en mimant ou en représentant les divers actes qu'elles comportent, en Colombie, au Cambodge, chez les Dayacks, et ailleurs. On assure la croissance des plantes, des animaux, par les cérémonies dont on entoure certaines images qui les représentent et qui sont censées produire la fécondité, tel est l'Intichiuma des Australiens. Les naturels de Galela se donnent un doigté excellent pour leur luth monocorde en se frottant les doigts avec la cendre des araignées à longues pattes. La magie sympathique n'inspire pas moins de croyances et de pratiques. Les dents, les cheveux, les ongles sont les parties de la personne les plus employées pour atteindre la personne même. En Nouvelle-Guinée, chez les Natchez, on fait de la pluie en jetant de l'eau en l'air, en faisant des nuages de fumée, etc. Certains mots, qui ont été en contact avec la personne qu'ils désignent, passent pour la rendre présente, et sont d'un emploi dangereux si elle est redoutable. Le sorcier est l'homme qui utilise le plus ces diverses croyances. Il guérit, en s'appuyant sur elles, les maladies, conjure les malheurs, produit les événements heureux. Il devient ainsi parfois

le grand chef, le grand roi, le dieu dispensateur du bonheur dont il a le clef.

La magie provient de la difficulté que nous avons remarquée chez le primitif, non plus seulement de voir les objets réels, mais encore de discerner la valeur des diverses successions. Il est victime de successions et de ressemblances fortuites, qu'il assimile à des ressemblances causales et essentielles. Ce qui se succède en son cerveau, en vertu de la loi d'association des idées et des images, lui paraît nécessaire. La succession que lui présente la nature, par suite des circonstances, lui devient constante. Le « sauvage pense comme l'enfant et presque comme l'animal par consécutions d'images, et sa pensée ne peut, comme celle de l'enfant, se rectifier et se mûrir au contact d'une pensée adulte (1). » Il faut d'ailleurs observer que certaines consécutions d'images fréquentes constituent les propriétés même des choses. Ainsi le pouvoir magique qui est attribué au feu, d'écarter les bêtes féroces, correspond à son efficacité réelle. Enfin l'animisme se mêle fréquemment à cette conception et fait de l'activité magique une sorte d'opération personnelle et miraculeuse d'un esprit déterminé.

11. *Les tabous.* — Sous ce nom on désigne la croyance à certaines interdictions magico-religieuses dont sont frappés certains objets, tenus comme sacrés. Il ne faut pas le confondre avec toute défense ni avec les règles de conduite. Le mot *tabou* est emprunté au dialecte tongan, mais la même chose est désignée en divers endroits par un autre vocable (*pamali*, en Mélanaisie; *wakan*, dans l'Amérique du Nord, etc.). Les objets qui sont tabous sont sacrés parce que redoutables ; le primitif croit qu'ils contiennent des forces ou des esprits dont il est dangereux de s'approcher, mais qu'il peut être précieux de savoir utiliser. Tout peut, pour le primitif, devenir tabou. Les rois et les dieux, considérés comme sacrés, ne doivent être approchés que par certaines personnes, et avec des cérémonies qui rendent ce contact non dangereux. Les étrangers sont atteints des mêmes interdictions, en Afrique, en Nouvelle-Guinée, etc.,

(1) L. Marillier, *Grande Encyclopédie*, art. *Religion*, p. 347.

et ne peuvent entrer en contact avec les habitants d'un village qu'après avoir été assujettis à des purifications diverses. De nombreuses interdictions concernent les repas, viandes, animaux et mets prohibés : défense de les prendre pour les hommes, devant les femmes ; pour les rois, devant leurs sujets. Les morts sont également tabous et communiquent cette qualité par contagion à ceux qui les touchent, les ensevelissent, les enterrent, à tous leurs proches, pendant le temps du deuil. Les femmes, à certaines époques, les guerriers couverts de sang, sont à peu près universellement tenus pour dangereux. On ne peut les toucher qu'après qu'ils ont été détaboués. Certains objets, le fer, les cheveux, les ongles sont aussi tenus pour redoutables. Le caractère sacré des moissons donne lieu aux sacrifices des moissons qui ont en partie pour but la désécration des grains qui permet de les utiliser. Certains mots, les noms des morts, ne doivent pas être prononcés ; ils occasionneraient de graves dommages. Enfin certains jours sont néfastes, pendant lesquels on ne doit pas offrir des sacrifices, etc.

Ces divers tabous sont parfois très étendus ; dans le champ de leurs prohibitions ils atteignent tous les hommes. Parfois ils ne s'adressent qu'à une seule catégorie d'êtres, comme la femme, un individu, le roi. Certaines défenses sont permanentes, d'autres sont transitoires. Le tabou est une obligation, il s'impose comme tel à la conscience du primitif ; c'est une obligation à la fois religieuse et magique, en ce sens qu'elle est liée au culte, à l'idée des dieux, et aussi à une sorte de conception de lien magique et de force mystérieuse qui produit les dangers du tabou. La violation de son interdit est en effet redoutable, d'abord en soi, la maladie et la mort sont censées suivre cette infraction ; toucher les vêtements du mikado faisait enfler et mourir. Ensuite, la société ajoute ses punitions aux sanctions religieuses : elle châtie, condamne, met à mort ceux qui n'observent pas le tabou religieux, qui troublent ainsi l'ordre des choses et attirent sur eux et sur la société dans laquelle ils vivent les plus grands malheurs. Certaines cérémonies permettent de rentrer en grâce ; ce sont des exorcismes, des purifications, des pratiques magi-

ques, des confessions même, telles celle du Kikuyu décrite par le P. Cayzac, et celle observée au Dahomey par le P. Bauzin. Les objets et les êtres tabous peuvent eux-mêmes être détaboués par une cérémonie (femmes, étrangers). On remarquera que la notion de tabou inclu deux conceptions, celles de sacré et d'impur ; nous appel lerions sacré dans notre langage, l'idole, le roi et tout ce qui est consacré à leur usage. Nous regarderions comme impur au contraire le cadavre, le sang, etc.

Le tabou ne provient ni de la volonté arbitraire d'un chef seulement, ni de la seule force de conception de la collectivité. Il semble avoir son origine dans l'idée à la fois magique et animiste que le primitif se fait du monde. L'univers tel qu'il le voit est rempli d'êtres spirituels et de forces cachées, il y voit des liens magiques, des interdépendances mystérieuses. Quoi d'étonnant qu'en face de certains êtres ou de certains objets, dont il s'est fait une idée redoutable ou qu'il révère comme mystérieux, il soit saisi de crainte ! La vie sociale précise ces craintes et l'usage rend durables ces interdits. Quand on éprouve le besoin d'écarter ces dangers, de lever ces interdictions, on invente des cérémonies magiques et religieuses qui sont adaptées à la conception que le primitif se fait de la force dangereuse et de la causalité magique qu'il veut éviter.

12. *Le totémisme.* — Le mot *totem* est emprunté à la langue ojibeway, mais il exprime une idée très répandue chez le primitif : celle d'un « protecteur collectif d'apparentés (1). » Le totémisme, institution qui a pour base le totem, est constitué par un ensemble de croyances et de rites.

1° Tout d'abord, le totémisme implique des croyances, et, parmi elles, la conviction qu'un lien de parenté réunit un groupe humain d'apparentés (clan) d'une part, et de l'autre, une espèce animale ou végétale ou une classe d'objets. Il est à remarquer tout d'abord, que les objets totem sont fort divers ; ils appartiennent à toutes les espèces d'êtres, animaux, végétaux, minéraux. Ils sont toujours

(1) A. Van Gennep, *Totémisme et méthode comparative*, dans la *Revue d'histoire des Religions*, juillet-août 1908, p. 68.

pris collectivement : c'est l'espèce animale ou végétale, ou toute la classe d'objets qui est totem de tel ou tel clan. Les espèces totem appartiennent plus spécialement à une classe d'humains liés eux-mêmes par un lien du sang (une famille, un clan). On appellerait improprement totem le protecteur d'une unité territoriale (tribu, ville) ou d'un groupe de gens non apparentés (caste, etc.). Enfin, dans tous ces cas, il est à remarquer que cette alliance entre êtres humains et groupes d'êtres, animaux, etc., est tenue pour un lien de véritable parenté, en sorte que le clan qui a l'émou pour totem, par exemple, se regarde comme parent de l'émou et ayant une même origine. Ordinairement d'ailleurs, pour exprimer cette parenté, le groupe totémique prend le nom du totem lui-même et une communauté d'intérêts et de services réciproques lie les deux groupes. On nourrit l'animal totem, on porte son deuil, on s'efforce de lui ressembler extérieurement par le costume, les défigurations, les danses, le tatouage, etc. De son côté le totem défend les hommes de son groupe, les guérit, les avertit du danger.

2° L'expression de cette croyance se manifeste dans des rites positifs et négatifs. Les premiers ont pour but de créer ou de resserrer l'union : cérémonie d'initiation, de puberté, de communion. Les autres sont des interdictions qui protègent l'être totem, par exemple l'être totem ne peut être mangé par les membres de son groupe, etc.

3° Enfin une réglementation sociale en est la conséquence, comme l'interdiction du mariage et des relations sexuelles entre personnes apparentées au même groupe totémique. C'est, sans doute, la crainte de répandre le sang clanique et totémique qui souvent produit ces interdictions.

Le totémisme est très répandu, en Afrique, dans l'Amérique du Nord, en Océanie, dans l'Australie ; mais on ne le trouve pas partout. Il existe chez des populations de diverses cultures, bien que primitives ; mais on ne peut affirmer que la présence de cette institution dans une peuplade soit un signe de plus grande primitivité. Nous croyons enfin que les institutions et les croyances totémiques trouvent tout simplement leur origine dans la menta-

lité primitive elle-même. Le sauvage qui voit mal les êtres qui l'entourent donne à quelques-uns une importance particulière par le fait de telle et telle circonstance de sa vie ; ici ce sera l'ours qui s'imposera à lui, là le serpent. Il ne voit aucune impossibilité à ce qu'une alliance soit contractée avec ces êtres qu'il tient pour analogues aux êtres humains, mais beaucoup plus puissants et supérieurs. De là à y croire, à la narrer par un mythe d'origine, à tenter de la réaliser par un rite, il n'y a pas loin. D'ailleurs, chez ces êtres primitifs, la notion de l'individualité et de la spécificité n'est pas très précise ; le clan constitue une sorte d'être multiple qu'une même âme fait vivre ; le clan totémique est une sorte de réalité supérieure dans laquelle circulent les effluves protecteurs des forces magico-divines. Initier, introduire l'individu dans le clan, le préserver, lui et son protecteur, de toute atteinte, telle est la raison des rites individuels et sociaux énumérés plus haut.

13. *Les dieux. La mythologie du primitif.* — Les diverses manières de penser et d'agir du primitif que nous venons de décrire, facilitent notre enquête sur ce qui constitue sa religion à proprement parler, ce du moins qui est le plus rapproché de ce que nous considérons comme religieux. On peut d'abord affirmer qu'il n'est pas de peuplade sans religion. Certains primitifs que les explorateurs ont autrefois regardés comme dépourvus de croyances religieuses, ont été, le plus souvent, mal observés et de nouvelles enquêtes le prouvent chaque année.

La religion comporte avant tout la croyance à des êtres supérieurs et aux rapports qui s'établissent entre l'homme et la divinité. Quelles idées les primitifs se font-ils de la divinité et de sa nature ? Les dieux des sauvages sont, pour nous, les forces supérieures qu'ils révèrent et dont ils s'efforcent de se concilier la bienveillance par des sacrifices, des présents et des prières. Parmi ces dieux il en est qui sont tout à fait supérieurs. Mgr le Roy a montré que les Bantous honorent un dieu souverain, invisible, omniprésent et qu'ils ne représentent pas par des images; des divinités analogues se retrouveraient en Australie (Lang), chez les Pygmées (Le Roy, Schmidt, etc.). Fréquemment ces divi-

nités suprêmes ont été rapprochées du vrai Dieu ; elles ne sont le plus souvent l'objet d'aucun culte matériel ni d'aucune mythologie.

A côté d'eux, des dieux, fort nombreux et plus grossiers, absorbent souvent la pensée du primitif. Ce sont des personnifications de grands phénomènes de la nature, le soleil, la lune, le ciel, la pluie fécondante, la terre, ces choses mêmes que son animisme a rendues des êtres vivants et redoutables. Ce sont surtout des animaux : le culte du serpent est pour ainsi dire universel. On le trouve en Afrique, au Bénin, au Dahomey, dans l'Amérique du Nord, dans l'Inde, et ailleurs. D'autres animaux, l'ours, le chien, le castor; des plantes, certains arbres vénérables auxquels on offre des présents et de la nourriture sont également tenus pour divins. Des montagnes, des pierres volumineuses, dressées, des rocs d'aspect bizarre sont objet de culte en Chine, au Thibet, en Afrique, etc. Les esprits qui errent invisibles à travers l'espace, ceux qui sont sortis d'un corps après la mort et qui résident près de leur squelette sont l'objet des mêmes attentions dans le monde des primitifs (le mânisme). Des idoles, des fétiches contiennent, temporairement ou à demeure, un de ces esprits et sont honorés un peu dans toutes les contrées sauvages (fétichisme, idolâtrie).

De tous ces dieux et de tous ces esprits plus ou moins supérieurs, les primitifs se font une conception. Ils les considèrent comme analogues à eux-mêmes, dans leur vie et leurs besoins. Dans leur mythologie, ils racontent leurs exploits, leur naissance, leurs passions : amours, haines, etc. Toute l'histoire de la terre et du monde (le problème des origines des êtres et de l'homme, la question du malheur de l'humanité) est liée de façon enfantine à la vie de ces êtres mystérieux qu'ils révèrent et qui sont la lune, le soleil, le serpent ou l'ours des forêts. D'autre part, la façon dont il honore ses dieux nous renseigne sur la conception que le primitif s'en fait. Or il leur offre de la nourriture, du sang, des victimes, de l'huile, aussi bien que des prières. C'est donc qu'il s'en fait une idée relativement à sa portée. Quant à la question de leur moralité, certains de ces dieux apparaissent méchants, ce sont les

plus redoutables, et partant les plus honorés ; d'autres sont bienfaisants. En général, ils pratiquent la même justice que le primitif lui-même, une justice parfois fort rudimentaire.

La question de l'origine de l'idée de Dieu chez le primitif est encore fort discutée. Ce n'est pas l'animisme seul qui a donné la notion de Dieu (Reinach). Certes Dieu est un être vivant; mais l'animisme a pu multiplier outre mesure le règne des vivants, il n'a pu faire que tel fût regardé comme dieu et non tel autre. Ce n'est pas non plus l'idée de forces magiques redoutées par la collectivité, le tabou, qui, interprétée dans la suite, a fait naître l'idée de Dieu (Reinach, Durkheim, Lévy-Bruhl), car Dieu n'est pas le produit de la seule crainte (Ribot, Sabatier). Enfin, ce n'est pas du totémisme originel que serait sortie la croyance en Dieu. D'abord, il n'est nullement prouvé que le totémisme soit la plus primitive des institutions (Van Gennep). Cela fût-il, le totémisme est une institution complexe, qui, loin de rien expliquer, a besoin elle-même d'être expliquée. L'idée de Dieu, chez le primitif comme chez le civilisé, peut provenir de deux sources, de la raison ou du cœur et de la tradition. De la raison et du cœur qui ont besoin d'expliquer l'origine du monde et des choses, comme de trouver auprès d'êtres supérieurs un appui et un soutien. Les erreurs qu'il commet sur la désignation des êtres divins proviennent des circonstances de sa vie, de sa vision imparfaite du monde, de son organisation en société, mais le principe qui le pousse à croire en Dieu, est le même que nous trouvons chez nous. Les primitifs sont des hommes. De la tradition, aussi, qui apporte le résultat ou de croyances acquises,ou de croyances reçues d'une Révélation divine.

C'est ici que se placerait la question de la part qu'il convient de faire dans ces idées sur la divinité, à la Révélation primitive. La conservation de traces de la Révélation primitive jusque chez nos sauvages actuels n'est pas impossible. Il est difficile de discerner ce qui dans leurs croyances élevées est le produit de la raison naturelle aidée de Dieu et ce qui serait le souvenir de la foi que Dieu avait primitivement confiée à l'humanité. Dieu a pu

aussi aider et vivifier de révélations nouvelles, le dépôt sacré que conservaient les familles patriarcales (1), et grâce à cet ensemble de soutiens naturels et surnaturels, grâce aussi à la raison humaine il se pourrait que, jusque chez nos sauvages modernes, se prolongeassent de façon précise quelques-uns des enseignements (ceux qui étaient le plus en rapport avec la raison humaine naturelle) que Dieu avait fait entendre à la toute première humanité. Telle est du moins l'opinion de savants catholiques tels que Mgr Le Roy et le R. P. Schmidt.

14. *Le culte.* — L'ensemble des pratiques par lesquelles le primitif rend aux êtres supérieurs l'hommage qui leur est dû, est très varié. Il comporte des offrandes de nourriture, de vêtements, de présents, d'ustensiles, les sacrifices proprement dits ou immolations de victimes dont on donne le sang ou la chair à manger aux esprits. Ces derniers sont surtout importants. Parfois ce sont des êtres humains qui sont sacrifiés et dont le sang ou le corps est jeté devant une idole ou dans le tombeau d'un chef. Ou bie non n'offre qu'une partie pour le tout, le sang versé d'une blessure, un doigt, des cheveux, les prémices des moissons, des récoltes. Certains sacrifices sont dits communiels : une partie de la victime immolée est offerte au dieu, l'autre est mangée par le fidèle, tous deux sont alors unis dans une alliance commune. Ailleurs, c'est un animal totem, et, par conséquent, divin qui est immolé et mangé, renouvelant ainsi l'alliance totémique. Ou bien, comme cela a lieu dans les sacrifices agraires, on accumule par des rites magiques les forces divines dans un animal dont l'esprit, mis en liberté par le sacrifice, revigore les récoltes ; ou on le laisse toucher le premier aux récoltes sacrées afin d'en user soi-même sans danger ; ou encore ce sont les premiers produits de la récolte que l'on offre au dieu pour reconnaître son droit de propriété sur la récolte entière et obtenir de pouvoir utiliser le reste sans encourir sa vengeance. Ces sacrifices ont pour but de nourrir le dieu, de s'unir à lui, de le révérer, de reconnaître parfois

(1) On a voulu appliquer à cette conception les mots de l'Épître aux Hébreux, I, 1 : *multifariam multisque modis...*

son souverain domaine. D'autres pratiques ont pour objet d'établir entre le dieu et le fidèle une certaine ressemblance ; ce sont des tatouages, des mutilations, des danses qui font identifier le fidèle à son dieu et qui, en tout cas, lui sont agréables.

Certaines cérémonies accompagnent les divers moments de la vie. L'initiation (circoncision, épreuves diverses, jeûnes) a lieu ordinairement à l'époque de la puberté ; elle met sous la protection du dieu tribal et fait membre du clan. D'autres s'accomplissent au moment du mariage ou de la mort. Le malade est entouré d'un ensemble de soins magico-religieux dont le but est d'exorciser l'esprit du mal. On se prépare à certains actes religieux par des jeûnes et des purifications diverses (eau lustrale, feu, fumigation, etc.). Ces cérémonies ont pour objet de lever les tabous, de rendre pur, de permettre l'accès du dieu ou d'écarter sa malédiction du clan. C'est d'ordinaire le chef de famille ou le prêtre, le roi, le sorcier qui président à ces divers rites. Ce dernier doit à un état spécial, parfois provoqué par des breuvages magiques et enivrants, par des jeûnes prolongés, parfois naturel (épilepsie, maladies mentales), de voir des choses inconnues du reste des hommes, d'être possédé. Des visions, des songes accompagnent le plus fréquemment l'initiation à ces fonctions ; parfois elles sont héréditaires. Le prêtre est souvent le roi, le sorcier et même le dieu tout ensemble. Son influence est alors considérable. Enfin il existe des corporations secrètes qui se livrent à un culte mystérieux et dans lesquelles on pénètre par un noviciat assez rude.

Par-dessus toutes ces cérémonies la prière a sa place. Elle est habituellement une demande de bonheur ; mais elle est souvent très élevée. Elle s'adresse parfois au dieu suprême ; elle va aussi aux autres dieux. Elle est personnelle, collective. Dans ce dernier cas elle peut être récitée, ou chantée en cadences, ou sous forme de litanies. Les processions permettent de prier le dieu de plus près et soumettent à son influence les lieux éloignés de sa demeure habituelle. Il est incontestable que le culte du primitif est fortement imprégné de magie ; les tabous, les exorcismes, les rites et les mots efficaces *per se*

constituent une grande partie de ses habitudes d'implorer et de nécessiter l'action divine. Mais la magie n'est pas pour lui tout le culte. Son attitude en face de l'univers ne consiste pas exclusivement à canaliser des forces mystérieuses comme le pense l'école sociologique, il les implore aussi. La prière, la demande, le sacrifice offrande et communiel, le don des prémices reconnaissent en Dieu le dispensateur du bien et implorent de son souverain domaine le bonheur pour ses sujets. Mais il est vrai de dire que la vision imparfaite qu'il a des choses, l'idée très grossière qu'il se fait parfois des besoins des dieux et de leur puissance lui inspirent souvent un culte alimentaire et fétichiste, et qu'enfin, s'il implore ses dieux, il est aussi content de les atteindre par une efficacité magique qui nécessite leur action. Ici encore le primitif est bien un homme qui croit en Dieu et l'honore, mais dont la raison enfantine imagine un culte qui a certains aspects puérils.

15. *La morale.* — Les prescriptions par lesquelles l'activité du primitif se trouve liée sont également diverses et confuses. Pour lui, des obligations existent qui atteignent sa liberté et dont la violation lui fait contracter une souillure, encourir le mérite et le démérite. Il connaît la responsabilité. Quant au code moral, on ne peut non plus nier qu'il contient certaines exigences claires ou obscures de la loi naturelle. Ainsi le culte envers Dieu semble obligatoire à la plupart des sauvages ; les tabous lui sont sacrés. Est-ce uniquement crainte révérentielle ? Il faut, du moins en certains cas, faire appel à des raisons plus élevées : l'idée du domaine de Dieu inviolable, de la propriété, enfin et surtout, d'un ordre de choses qui doit être respecté, toutes considérations qui sont d'ordre proprement moral. Le sauvage ne se sent pas libre vis-à-vis du monde invisible ; des dieux supérieurs, des esprits divers lui inposent leur volonté ; il tient qu'il est bien de leur obéir. C'est là un sentiment religieux et moral auquel la crainte s'ajoute comme élément dominateur, mais qui suppose, au moins rudimentaire, une conscience morale.

La morale familiale n'existe pas moins pour eux que la morale religieuse. L'instinct familial est puissant chez le primitif bien qu'il n'ait pas les exigences désirables au

point de vue de la fixité et de l'organisation. Il comporte diverses prescriptions. L'une, la loi d'exogamie, oblige à prendre femme en dehors du clan et de la famille. On a donné diverses explications de cette coutume universellement répandue. De nombreux tabous protecteurs environnent l'enfant jusqu'à l'initiation qui inaugure sa vie sociale. Le mariage contracté n'exclut pas d'ordinaire la polygamie, mais souvent, comme chez les Bantous, il prohibe les rapports incestueux, l'adultère, les relations conjugales pendant la grossesse. Le divorce est à peu près reconnu partout. C'est là certes un code de morale familiale qui comporte bien des lacunes et qui est mêlé à de nombreux tabous ; mais ne devine-t-on pas, jusque sous ces défenses, les exigences de la justice, des droits de l'enfant, la délicatesse un peu confusément sentie et maladroitement exprimée de la conscience morale ?

Enfin la société primitive est organisée suivant un ordre et cet ordre est lui-même sacré et doit être respecté. Chez les Bantous, par exemple, « l'affront, l'insulte, la calomnie, le vol, les agressions violentes, les empoisonnements, les ensorcellements, l'homicide sont regardés comme des choses défendues (1) » et punissables. Une justice sociale existe qui frappe les transgresseurs de cet ordre. Pour reconnaître les coupables on a souvent recours à des procédés magiques (ordalies, épreuves par le poison, etc.). Ces derniers témoignent que les dieux et la nature participent à l'instinct de justice distributive qui anime l'âme du sauvage. Les dieux ne sont donc pour lui, ni totalement immoraux, ni absolument amoraux.

Ainsi le sauvage possède un sentiment de l'ordre et de la valeur des choses, croit à une hiérarchie de valeur et d'excellence entre les êtres. Il est vrai que ces diverses prescriptions sont mêlées à une cruauté, une dissimulation qui déconcertent et qu'elles sont d'autre part mises sur le même pied que des défenses bizarres et purement rituelles. Les péchés du primitif sont nombreux et divers. Le pénitent Kikuyu s'accuse « d'un serpent qui a traversé son chemin, d'une grenouille qui s'est jetée dans son

(1) A. Le Roy, *La Religion des primitifs*, p. 241.

feu (1), » etc. Et toutes ces prescriptions sont, comme les plus élevées, liées à un esprit ou à un dieu, qui les a établies et qui les protège ou les venge. La morale du primitif contient donc, à côté d'éléments élevés de la loi naturelle, de nombreuses défenses magiques et de grossiers interdits. Toutefois on ne saurait expliquer par le seul tabou magique, interdiction à base de seule crainte, toutes ces défenses. S'il est vrai que cette crainte des puissances magiques pénètre et enveloppe toute sa croyance, du moins peut-on affirmer qu'il s'y joint une conception de l'ordre et de la finalité, grossière, appropriée à la mentalité du primitif. Cela explique les interdictions conformes à la loi naturelle et au bien moral qui se mêlent à ses terreurs religieuses et superstitieuses et dont les purifications, les confessions et les exorcismes ont pour but de préserver.

16. *La vie future.* — Le primitif croit à la survivance de l'âme. On en a pour preuve la façon dont il soigne le malade, empêchant l'âme de sortir, l'engageant à demeurer dans le corps, etc. Les soins dont il entoure le cadavre ne sont pas moins significatifs. Il croit, en général, que l'âme n'est pas entièrement séparée du corps, tant que ce dernier n'est pas complètement décomposé. Aussi, souvent, le conserve-t-il à la maison pendant ce temps, ou hâte-t-il son décharnement par une première sépulture, par l'incinération, par l'endo-cannibalisme (manducation de la chair du mort). Ensuite on place dans une sépulture définitive les restes du squelette ; dès lors l'âme est tranquille et son sort est fixé ; elle ne viendra plus inquiéter les vivants. Cet enterrement se fait suivant des rites marqués ; il semble qu'il ait pour but d'écarter, le plus souvent, l'esprit du mort que l'on redoute, de lui rendre la paix. Le deuil qui est, ou une défiguration, ou un changement de costume, ou un isolement des survivants devenus tabous, dure plus ou moins longtemps, suivant la qualité du défunt ; il est levé par des cérémonies. Il semble avoir pour cause la crainte de l'esprit du mort ou des forces magiques que contient le cadavre ; il s'y mêle aussi la dou

(1) A. Le Roy, *La Religion des primitifs*, p. 241.

leur et le sentiment de regrets que cause la perte d'êtres chers.

Le culte du tombeau ne témoigne pas moins en faveur de la croyance à la survivance de l'âme. La position accroupie fréquemment donnée au squelette, quelle que soit la signification qu'on lui donne, prouve du moins que l'on croit à la prolongation de la vie dans la tombe. D'ailleurs le mobilier funéraire, armes, ustensiles, nourriture, hommes, animaux, ou leurs images que l'on joint au squelette, confirment cette observation. On a soin, le plus fréquemment, d'apporter à jours fixes, à certains anniversaires, de la nourriture sur la tombe du mort ; on lui offre même des sacrifices humains en divers endroits.

La vie d'outre-tombe, telle que se la représentent ces peuples barbares, est en conformité avec l'idée qu'ils se font de l'âme. C'est, nous l'avons dit, une sorte de double du corps que le sauvage assimile au sang, à l'ombre ou au reflet, à l'image ou au souffle et qui vit, dans l'au-delà, d'une vie analogue à celle d'ici-bas. C'est une sorte de prolongation de la vie actuelle qui se poursuit ; les riches y demeurent riches, les pauvres y vivent pauvrement. Cependant ceux qui ont été forts au combat ou les grands ont une place à part. Ces morts sont ordinairement groupés dans un lieu déterminé qui se trouve placé, soit dans le ciel, soit sous la terre, etc. Quelle que soit leur condition, ils travaillent, mangent, etc., comme sur terre. Certaines âmes sont parfois regardées comme mortelles, d'autres se réincarnent : telles fréquemment les âmes des petits enfants. L'idée de récompense dans l'autre monde n'est pas absolument étrangère à leur pensée. Elle est en rapport avec l'estimation qu'ils ont du bien. S'ils regardent comme la vertu principale la valeur guerrière, c'est elle qui sera la plus récompensée. Mais dans de nombreuses peuplades elle paraît absente. Ailleurs ce sont ceux qui ont le mieux honoré les dieux, conservé leur parole, qui sont récompensés; les autres vont en enfer.

Cette idées de la survivance de l'âme est appuyée d'abord sur le sentiment qu'il est impossible que l'esprit de l'homme meure; instinct très vif et qui survit à la religion, même chez beaucoup de nos contemporains. Ensuite, il semble

bien que les apparitions des morts, les visites que certains personnages font ou sont censés faire au séjour des âmes viennent apporter une confirmation à cet instinct. Enfin, l'idée de la rétribution future peut ajouter ses exigences ; mais c'est très rarement, cette notion étant très confuse ou absente chez la plupart des non-civilisés. La croyance à la survivance de l'âme est tellement manifeste chez eux que certains philosophes y ont vu l'origine de leur religion. C'est du mânisme que seraient sortis les dieux. Il n'en est rien, mais il est vrai que le mort, fréquemment divinisé, est l'objet d'un culte familial, clanique ou tribal. On le voit, la conception du primitif est, ici encore, une conception humaine, analogue à la nôtre. Sa philosophie rudimentaire, l'idée abstraite qu'il manie difficilement, les habitudes de la conception animiste et dynamiste du monde, donnent à cette idée religieuse des précisions et des développements grossiers.

17. Telle nous paraît être la religion des primitifs. C'est une religion. Elle répond aux grandes questions que se pose l'humanité : origine des hommes et du monde, destinée de l'âme ; elle comporte des dieux, un culte et une morale. Les sauvages ne sont pas des demi-animaux, ce sont des hommes véritables, possédés des mêmes besoins que nous. Mais leur intelligence peu exercée à l'abstraction et au raisonnement, leur imagination vive, leurs passions aussi déforment le réel et créent des fantômes. Ils pénètrent ainsi les éléments d'une saine religion, de pratiques, de croyances, de mythes divers, et tout cela, mêlé confusément, constitue à leurs propres yeux la religion. C'est nous seulement qui y discernons le vrai grain d'avec la paille.

Cette religion dans son ensemble peut provenir de la seule raison naturelle ; les divers éléments qu'elle comporte ne nous semblent pas supérieurs à la puissance de l'esprit humain. Mais il n'est pas impossible que des vérités appartenant à la Révélation primitive s'y soient conservées. On a fait remarquer que chez les plus primitifs de tous les peuples, chez les Pygmées par exemple, on trouvait le culte et la croyance les plus purs. Ces peuplades, peu douées au point de vue de l'imagination, auraient le mieux conservé la religion primitive liée aux éléments stables

de la société familiale et clanique et vivifiée par des grâces divines. En ce cas, il semble bien que ces peuples, du moins, n'auraient guère retenu avec netteté les vérités révélées proprement surnaturelles (état surnaturel, rédemption). Enfin, c'est là une hypothèse, que l'on ne peut écarter, mais que l'on ne peut affirmer non plus à priori, et sur laquelle l'histoire des sauvages — ces peuples heureux n'ont pas d'histoire — ne nous fournit aucun renseignement. Il est certain, par contre, qu'il existe chez eux des régressions et des progrès et que leur imperfection religieuse ne tient nullement à leur primitivité historique, mais à leur mentalité et à leur peu de culture. Cette mentalité est chez plusieurs une décadence. Et rien ne prouve qu'il n'en ait pas été partout ainsi.

BIBLIOGRAPHIE (1)

1. — De Broglie, *Monothéisme, hénothéisme, polythéisme*, 2 vol., 1905.— A. Bros et O. Habert, *Histoire des religions et apologétique*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, août 1909. — J. Guibert, *Les Origines*, 6e. édit., 1910.— J. Lubbock, *Les origines de la civilisation*, trad. Barbier, 1877. — Tylor, *La civilisation primitive*, trad. Brunet, 1876. — L. Wintrebert, *Le problème de l'origine de l'homme*, dans l'*Univers*, 30 décembre 1908.

2. — Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, t. I, *Le préhistorique*, 1908 (capital). — De Morgan, *Les premières civilisations*, 1909. — G. et A. de Mortillet, *La Préhistoire*, réédition, 1910. — Cartailhac, *La France préhistorique*, 1896. — G. Engerrand, *Six leçons de préhistoire*, 1905. — S. Reinach, *Alluvions et cavernes*, 1888; *Description raisonnée du Musée de Saint-Germain*, 1889. — A. de Lapparent, *Traité de géologie*, 1906. — De Quatrefages, *Introduction à l'étude des races humaines*, 1889. — J. Deniker, *Races et peuples de la terre*, 1900. — Vierkand, *Naturvölker und Kulturvölker*, 1896.

3. — L. Capitan, *La question des éolithes*, dans *la Revue de l'École d'anthropologie*, 1901 ; *Les divers instruments chelléens et acheulléens*, dans le *Congrès international d'anthropologie*, 1900. — A. de Lapparent, *La philosophie minérale*, 1910. — A. Rutot, *Causeries sur l'industrie de la pierre*, dans la *Revue de l'École d'anthropologie*, 1901. — J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, 1896. — A.-J. Reinach, *L'Égypte préhistorique*, 1908. — A. Moret, *Au temps des Pharaons*, 1908. — J. Evans, *Les âges préhistoriques de la Grande-Bretagne*, trad. franç., 1878. — H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 1907. — La bibliographie complète sur le paléolithique inférieur dans les divers pays se trouve dans Déchelette, *op. cit.*, p. 88 sq. — de Morgan, *Les premières civilisations*, p. 110. — A. et J. Bouyssonie et Bardon, *Découverte d'un squelette moustérien à la Bouffia de La Chapelle-aux-Saints*, dans l'*Anthropologie*, t. XIX, 1908. — Pallas, *Description de toutes les nations de l'empire de Russie*, 1766.

4. — La bibliographie détaillée des publications sur les grottes peintes de MM. Capitan et Breuil se trouve dans Déchelette, *op. cit.* — H. Breuil, *Les peintures rupestres du bassin inférieur de l'Èbre*, dans l'*Anthropologie*, t. XX, 1909; *Observations sur un bâton de commandement orné de figures animales*, dans la *Revue de*

(1) Voir la note explicative pour la « Bibliographie » de l'Introduction, p. 47.

l'École d'anthropologie, février 1909 ; *Les plus anciennes races humaines connues*, dans la *Revue des sicences philosophiques et théologiques*, 1909 ; *Paléontologie humaine*, dans la *Revue d'apologétique*, 15 août 1910. — Salomon Reinach, *Mythes, Cultes et Religions*, t. I, 1905.

5. — A. de Mortillet, *Distribution géographique des dolmens et des menhirs en France*, dans la *Revue de l'École d'anthropologie*, 1901. — P. Sebillot, *Le culte des pierres en France*, *ibid.*, 1902. — S. Reinach, *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires*, dans *Mythes, Cultes et Religions*, 1908, t. III, p. 364. — de Morgan, *op. cit.*, donne des cartes indiquant l'extension des dolmens dans le monde et en France. — Sur l'époque néolithique cf. Déchelette, *op. cit.*, où l'on trouvera une abondante bibliographie. — Petitot, *La sépulture dolménique de Mareuil-lès-Meaux*, 1892. — Broca, *Sur la trépanation du crâne et les amulettes crâniennes à l'époque néolithique*, dans le *Congrès international d'anthropologie*, 1876. — G. de Mortillet, *Trépanation préhistorique*, dans le *Bulletin de la Société d'anthropologie*, 1882. — G. Maspero, *Trépanation rituelle des momies d'Égypte*, dans le *Journal des Débats*, 30 décembre 1908.

6-7. — Le Roy, *La religion des primitifs*, 1909. — A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, 1908 ; *La survivance de l'âme chez les non civilisés*, 1909.— A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, 1883 ; *Les religions du Mexique*, etc., 1885.— Tylor, *La civilisation primitive*, 1876. — Frazer, *Le Rameau d'Or*, 1903, 1909. — A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. Marillier, 1896. — *The making of religion*, 1900. — Brinton, *Religions of primitive peoples*, 1897. — *Transactions of the international congress of the history of religions*, t. II, 1909. — Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. franç., 1904. — *Année sociologique*, parue de 1898 à 1907 et en 1910, sous la direction de Durkheim. — La *Revue de l'histoire des religions*, l'*Anthropologie*, les *Archiv für Religionswissenschaft*, *Anthropos*, la *Revue des études ethnographiques*, la *Collection d'ethnographie belge*, les *Missions catholiques*, les *Annales de la propagation de la foi*, l'*Écho des missions africaines*, le *Bulletin salésien*, etc., contiennent de précieux renseignements. — B. Spencer and Gillen, *The northern tribes of central Australia*, 1904 ; *The native tribes of central Australia*, 1899. — A. Howitt, *The native tribes of South-East Australia*, 1904. — A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, s. d. — Skeat, *Malay magic*, 1900. — Dennet, *At the back of the black man's mind*, 1906. — Mary Kingsley, *West African Studies*, 1901 ; *Travels in West Africa*, 1904. — Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker*, etc., 1910. — Encyclopédies : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 vol. parus, 1909-1910 ; *Encyclopædia of Religion and Ethics*, 2 vol. parus, 1908-1910.

8. — A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, traduction et préface de Marillier, 1896. — J. Deniker, *Races et peuples de la terre*, 1900. — Ribot, *La psychologie des sentiments*, 1897 ; *Essai sur l'imagination créatrice*, 1900. — Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans*

les sociétés inférieures, 1910. — PIAT, *De l'intelligence des sauvages*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er juin 1910.

9. — Edward CLOOD, *Animism*, 1905. — HASTINGS, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, art. *Animism*. — TYLOR, *La civilisation primitive*, 1876. — MARILLIER, art. *Religion*, dans la *Grande Encyclopédie*, s. d. — GOBLET D'ALVIELLA, *L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, janvier-février 1910.

10-12. — A. HADON, *Magic and Fetishism*, 1906. — SKEAT, *Malay magic*, 1900. — E. DOUTTE, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, 1909. — V. HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, 1904. — FRAZER, *Le Rameau d'or*, t. I, et II, 1903-1909. — HUBERT et MAUSS, *Théorie générale de la magie*, dans l'*Année sociologique*, 1902, 1903. — MARET, *The conception of Mana* dans *Transactions*, etc., 1909, t. I, p. 460. — A. LOISY, *Magie, science et religion*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mars-avril 1910, reproduit dans *A propos d'histoire des religions*, 1911. — FAHZ, *De poetarum romanorum doctrina magica*, 1904. — S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, t. II et III, 1906, 1908. — FRAZER, *Le totémisme*, trad. Dirr, 1898; *Totemism and exogamy*, 3 vol. 1910., — ROBERTSON SMITH, *The religion of the Semites*, 1907. — A. LANG, *The secret of the Totem*, 1895. — DURKHEIM, *Sur le totémisme*, dans l'*Année sociologique*, 1900-1901. — TOUTAIN, *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, 1909. — A. VAN GENNEP, *Le totémisme et la méthode comparative*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1908; *Les rites de passage*, 1909; *Tabou et totémisme à Madagascar*, 1904. — MARILLIER. *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXVI et XXVII, 1907, 1908. — J. CAPART, *Le totémisme*, 1905. — L. MARILLIER, *Notes sur la coutume, le tabou, et l'obligation morale*, s. d.

13-15. — MAX MULLER, *La science de la religion*, trad., 1873; *Essai sur la mythologie comparée*, 1873. — B. CONSTANT, *De la religion*, 1831. — MARILLIER, art. *Religion*, dans la *Grande encyclopédie*, s. d. — — DURKHEIM. *De la définition des phénomènes religieux*, dans l'*Année sociologique*, 1897-1898. — FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 1907. — LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 1907. — HUBERT et MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans l'*Année sociologique*, 1897-1898. — LE ROY, *La religion des primitifs*, 1909. — SCHMIDT, *L'origine de l'idée de Dieu* dans *Anthropos*, 1908-1910, et en volume, 1911; *Die Stellung der Pygmäenvölker*, etc., 1910. — A. LANG, *The making of religion*, 1900. — CAYZAC, *La religion des Kikuyu*, dans *Anthropos*, 1910. — A. BROS et O. HABERT, *La confession du nègre*, dans l'*Univers*, 6 octobre 1909.

16. — HERTZ, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, dans l'*Année sociologique*, 1905-1906. — A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, 1909. — ROHDE, *Psyché*, 1907. — A. BROS, *La survivance de l'âme chez les non-civilisés*, 1909.

A. BROS.

CHAPITRE II

LA RELIGION ÉGYPTIENNE

I. La religion des vivants.

Difficultés internes et externes du problème (1-2).

Animisme et fétichisme (3-4). — *Idolâtrie* (5). — *Culte des animaux* (6). — *Dieux de la nature* (7). — *Les divinités solaires* (8). —*Dieux morts* (9). — *Dieux étrangers* (10). — *Le roi dieu* (11). — *Prêtres* (12) — *Temples* (13). — *Oracles* (14). — *Sacrifices* (15). — *Livres religieux* (16). — *Rituels* (17). — *Hymnes* (18). — *Systèmes théologiques* (19). — *Mythes* (20). — *Cultes populaires* (21). — *Magie* (22). — *Morale* (23).

II. La religion des morts.

La mort et les âmes des morts (24). — *Développement historique* (25). — *Époque primitive* (26). — *Ancien Empire : rites animistes simples, le mort au tombeau* (27). — *Statues, Stèles, Chapelles, Tombes royales, Temples des pyramides* (28). — *Sacerdoces funéraires* (29). — *Les morts dans les mondes divins. Guides de l'autre monde* (30). — *Identification aux dieux* (31). — *Importance du dieu Osiris* (32). — *Champs d'Ialou* (33). — *Répondants* (34). — *Nouvel Empire* (35). — *Le* Livre des Morts (36). — *Jugement* (37). — *Traitement des corps : momies* (38). — *Le rituel thébain d'Amon-Ra* (39). — *Le* Livre de la Touat (40). — *Amulettes* (41). — *Confusion des diverses doctrines* (42).

Conclusions (43).

1. Celui qui veut s'occuper de l'histoire de la religion égyptienne se heurte dès l'abord à de graves difficultés dont la principale est peut-être la durée considérable des temps qu'il faut successivement envisager depuis la période préhistorique jusqu'à la conquête de l'Égypte par les Arabes au VIIe siècle de notre ère. De graves divergences d'école, en matière chronologique, rendent impossible de

fixer une date, même approximative, pour les débuts de la période historique. On ne se trompera cependant pas beaucoup en faisant remonter vers cinq mille ans avant notre ère les origines de l'Égypte pharaonique. On peut donc estimer à environ cinquante siècles la durée du développement des formes religieuses qu'il y a lieu de considérer.

On ne tarde pas à se rendre compte que la population égyptienne manque complètement d'homogénéité, non seulement au point de vue des caractères somatiques, mais aussi au point de vue des caractères ethnographiques. Les diverses races dont le mélange constitua la nation égyptienne avaient subi chacune un développement indépendant. Elles sont entrées en contact alors qu'elles étaient parvenues à des degrés différents de civilisation.

Les idées religieuses des diverses races se sont mêlées et superposées sans arriver à se fondre en un tout homogène. A ce point de vue, on doit constater, comme également en d'autres domaines, que l'Égyptien ne paraît pas avoir eu à un degré bien vif le sentiment de la contradiction. Nous aurons l'occasion d'en citer des exemples : en voici un déjà. Le papyrus de Nsi-Amsou, qui renferme un texte magique, nous a conservé un récit de la création. Le dieu Ra nous est décrit comme existant avant le ciel ou la terre. Il n'a aucune place où se poser, personne qui pût travailler avec lui. Il recourt aux procédés les plus répugnants pour procréer les premiers dieux. Et cependant, immédiatement après cette description, le dieu Nou, le père de Ra, prend la parole.

Les théologiens des différentes villes s'efforcèrent de mettre de l'ordre dans ce chaos et ils créèrent des systèmes, plus ou moins ingénieux, dont nous nous occuperons. Ils n'ont cependant pas réussi à faire adopter d'une manière décisive un corps de doctrines, à créer une Église égyptienne, à imposer une orthodoxie. Il y aurait lieu dans ces conditions de faire l'histoire religieuse de chaque province ou nome, de chaque ville importante, en cherchant à dégager les grands mouvements d'idées, les courants principaux qui se manifestent à plusieurs époques et qui sont plus difficiles à saisir que partout ailleurs.

Pour emprunter une image à la géologie, nous dirons que l'Égypte nous présente ses couches en état de perturbation complète ; les fossiles des âges les plus divers sont confondus. Ce n'est que par leur identification avec les spécimens découverts dans des couches bien en place, que l'on peut arriver à les dater avec certitude. L'Égypte a donc énormément à attendre des résultats de l'étude des autres religions; il serait téméraire de la choisir comme type auquel les autres devraient se ramener.

2. A ces difficultés intrinsèques viennent s'en ajouter d'extrinsèques. Tout d'abord il faut avouer la connaissance encore imparfaite que l'on possède de la langue égyptienne, dont le mécanisme a été découvert il y a moins d'un siècle, et dont le vocabulaire a été reconstitué à peu près complètement par l'intermédiaire du copte. La littérature copte est essentiellement religieuse et chrétienne, et les termes qu'elles nous fournit appartiennent à la théologie chrétienne. Nous ne pouvons donc les appliquer que par analogie aux textes de la langue religieuse antique. On dissertera encore longtemps sur le sens originaire que les Égyptiens appliquaient au mot *neter* qui, en copte, signifie *dieu*.

Les innombrables tombeaux de toutes époques et les temples gigantesques dont les parois sont couvertes de textes et de figures, les papyrus, nous ont livré et nous livrent tous les jours encore une masse de documents dont le nombre est presque décourageant. Les musées d'Égypte et d'Europe regorgent de monuments dont la plupart peuvent servir à éclairer quelque point de l'histoire religieuse. Et cependant, à côté de tout ce que l'on possède, on constate des lacunes extrêmement regrettables : certaines questions des plus importantes, comme le culte des animaux, ne peuvent être résolues actuellement, faute de documents précis.

L'égyptologie, science encore jeune, n'a pas eu le temps d'étudier ce vaste domaine, dont elle n'a pu faire qu'une exploration sommaire. Les travaux systématiques seront l'œuvre du XXe siècle ; on devra créer des répertoires de noms de dieux, d'épithètes, dresser soigneusement la géographie religieuse dont le *Dictionnaire géographique* de

Brugsch constitue une première ébauche. Le grand dictionnaire en préparation à Berlin, nous donnera un excellent outil de travail, comblant ainsi une des lacunes les plus graves de l'heure présente.

Les pages qui suivront ne seront pas un développement systématique de l'histoire de la religion en Égypte, mais bien l'indication sommaire des points de vue fondamentaux qui semblent se dégager de l'étude attentive des matériaux que nous ont laissés les anciens cultes égyptiens.

I

LA RELIGION DES VIVANTS

3. Il serait plus aisé de diminuer que d'exagérer l'importance de l'animisme dans les cultes égyptiens. Comment concevait-on l'âme des dieux et des hommes ? Sur ce point, les textes nous donnent des indications nombreuses, mais difficiles à concilier les unes avec les autres. Le *ka* ou double, le *khou* (*ichou*), le *ba*, le cœur, l'ombre noire, le nom, le *sekhem*, peuvent passer tous pour des sortes d'âmes ou de principes vitaux, dont l'ensemble constitue, avec le corps, la personnalité humaine ou divine. On admettait même l'existence de plusieurs éléments semblables en un même être ; on pouvait avoir plusieurs doubles, plusieurs *ba* ; on avait régulièrement deux ou plusieurs noms.

Le *ka* est l'âme la plus ordinairement citée ; Maspero l'a défini : « une sorte d'ombre claire, analogue au reflet qu'on aperçoit à la surface d'une eau calme ou d'un miroir poli, une projection vivante et colorée de la figure humaine, un double qui reproduisait dans ses moindres détails l'image entière de l'objet ou de l'individu auquel il appartenait (1). » Des bas-reliefs montrent un dieu modelant en même temps le corps et le double d'un roi.

(1) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 1895, t. I, p. 108-109.

4. Les âmes, détachables du corps, peuvent être incorporées dans des objets divers, dans des fétiches. On connaît en Égypte des bâtons ou pieux sacrés — tel le fameux *didou* — des sceptres animés, des objets divers placés sur des hampes (enseignes), des statues, qui sont tous habités par une âme qu'on y a incorporée. Une des salles du temple de Séti Ier à Abydos donne des représentations d'un grand nombre de ces vieux fétiches.

Des arbres et des montagnes passaient pour être hantés par des esprits. Au cours des âges on rencontre la représentation graphique de cette idée : l'arbre, par exemple, est doté de bras, ou encore on voit un être qui en sort à mi-corps, ou enfin, un personnage divin est placé debout à côté de l'arbre.

5. Il est probable qu'il fut un temps où l'Égypte était divisée en un certain nombre de groupes, correspondant approximativement aux provinces ou nomes d'époque postérieure. Chaque groupe possédait, au lieu où se tenaient les marchés (1), un fétiche dont l'influence s'étendait sur une certaine étendue de territoire. Le développement politique du groupe social étendit l'influence du fétiche qui, par la multiplication de son image, devient un dieu s'incorporant dans chacune de ses idoles. On peut assister, en pleine époque historique, au développement de certains cultes, sous l'influence d'événements politiques. La masse considérable de génies d'ordre inférieur pourrait passer pour représenter d'anciens esprits auxquels les circonstances ne permirent pas de se développer en étendant leur puissance.

6. Le culte des animaux constitue une des formes les plus importantes de l'animisme. La grande extension de la zoolâtrie en Égypte correspond bien à ce que l'on sait des religions africaines. Doit-on recourir, pour expliquer les faits, au totémisme ? Cela paraît d'autant moins indiqué que l'on n'a pu démontrer en Égypte l'existence de l'organisation sociale qui accompagne le totémisme dans d'autres régions du globe. Le totémisme paraît n'être

(1) Maspero, *Sur l'origine du nome*, dans la *Revue critique*, 1909, t. LXVIII, p. 311.

qu'une variété de la zoolâtrie et sa terminologie spéciale ne peut être transportée qu'abusivement à tous les phénomènes des cultes des animaux.

On manque malheureusement de documents précis pour étudier le développement du culte des animaux en Égypte. Il serait hardi de vouloir décider si, aux époques les plus anciennes, le culte s'adresse à des espèces d'animaux ou à des individus spécialement choisis, ce qui paraît d'ailleurs le plus vraisemblable. On serait tenté de croire que l'on témoignait une certaine révérence à tous les animaux d'une espèce, dans le nome dont le dieu principal était un de ces animaux. A l'époque saïte, nous assistons à un développement maladif des cultes d'animaux. C'est à partir de ce moment aussi qu'apparaissent les nécropoles d'animaux sacrés, où reposent des milliers d'individus.

Les bizarres combinaisons d'homme et d'animal, qui donnent au panthéon figuré de l'Égypte sa physionomie la plus caractéristique, peuvent s'expliquer soit par l'emploi de masques d'animaux, soit par la superposition d'un culte anthropomorphique et d'un culte zoomorphique. Thot prendra une tête d'ibis ou une tête de taureau dans les localités où existait un culte de l'ibis ou du taureau. Hathor sera à tête de vache ou de lionne pour une raison semblable. En certaines localités, un dieu anthropomorphe et un dieu animal seront réfractaires à toute combinaison de formes : Ptah, à côté du taureau Apis, ne prendra jamais une tête de taureau.

7. Un certain nombre de divinités président aux grands phénomènes de la nature. Le ciel, la terre, le Nil, le soleil, ont été personnifiés sous des formes diverses et contradictoires, avec une tendance marquée à l'anthropomorphisme. Les mythes qui mettent en action ces dieux de la nature ont, comme on le verra, un caractère souvent artificiel ; on cherche à les faire entrer dans les cadres plus ou moins rigides des systèmes théologiques. Le dieu Nil n'est rattaché à aucun système, il jouit d'une position particulière, son culte est peu connu d'ailleurs.

8. Le culte solaire occupe une place prédominante. L'objet du culte est le disque lumineux lui-même, mis en rapport, sans qu'on en sache exactement le motif, avec

la pierre levée, sous la forme de l'obélisque. Le centre de ce culte est la ville d'On ou Héliopolis dans la Basse-Égypte. On doit peut-être rechercher l'origine de la religion solaire en Asie et trouver dans les pierres levées cananéennes l'analogue des obélisques égyptiens. Le culte du soleil, Ra, reçoit une impulsion puissante sous l'Ancien Empire, particulièrement à la Ve dynastie. L'identification, faite de bonne heure, d'Horus le faucon et du soleil, Horus-Ra ou Harmakhis, favorisa puissamment ce développement.

Le mouvement commencé s'accentue de plus en plus et l'on peut parler à juste titre de « contagion solaire ». La plupart des grands dieux deviennent des soleils, même ceux qui, par leur origine, semblaient devoir rester les plus réfractaires à cette assimilation. Parmi les dieux qui participent à ce mouvement, Amon de Thèbes, sous la forme Amon-Ra, eut la fortune la plus brillante. Sa renommée s'étendit sur le monde ancien tout entier et sa gloire ne subit une éclipse que sous le règne d'Aménophis IV. Ce roi remit en honneur le culte héliopolitain originaire, en adoptant et imposant le disque solaire Aten comme le dieu de l'empire égyptien. Les génies et les dieux stellaires qui apparaissent dans les textes très anciens n'ont pas joué de rôle important.

9. Il existe une série de divinités qui rentrent difficilement dans les catégories précédentes, ce sont les dieux morts. On pense qu'ils ont autrefois vécu sur la terre, puisqu'ils sont morts. Leur tombe se trouve en Égypte même en divers endroits. Ils y mènent, comme on le verra plus loin, la même existence que les défunts. Le principal d'entre eux est Osiris, dont le culte, originaire de la Basse-Égypte, de Busiris, transporté à Abydos, s'étendit sur tout le territoire d'une façon prépondérante. On finit par avoir de nombreux tombeaux du dieu, chacun d'eux étant censé contenir un des membres d'Osiris dépecé : Abydos se vantait d'en posséder la tête.

On sait quelle extension le culte d'Osiris et d'Isis prit à la basse époque, surtout après que Ptolémée Soter eut introduit le dieu Sérapis. « Sérapis et Osiris furent ou identiques dès l'origine ou identifiés immédiatement... Dès le début de notre ère, commence le grand mouvement de

U SCIENCES REL. O

conversion qui devait bientôt faire adorer Isis et Sérapis depuis la lisière du Sahara jusqu'au vallum de Bretagne et des montagnes des Asturies jusqu'aux bouches du Danube (1). » Mais ces faits appartiennent plutôt à l'histoire de la religion gréco-romaine.

A leur mort, les animaux sacrés étaient ensevelis et leurs tombes étaient considérées comme de grands sanctuaires : on peut donc également les envisager comme des dieux morts. Nous rattacherons ici aussi les héros divinisés : deux d'entre eux sont des personnages historiques devenus dieux après leur mort. L'un, Imhotep, vivait sous l'Ancien Empire ; l'autre Amenhotep, fils de Hapi, était ministre d'Aménophis II de la XVIIIe dynastie. Nous verrons que le développement des procédés magiques permit de transformer tous les morts en dieux.

Il est utile de poser ici une question dont la solution, qui paraît difficile actuellement, permettrait d'apprécier un grand nombre de détails des cultes égyptiens. Traite-t-on les dieux comme des morts de distinction, ou bien plutôt traite-t-on les morts comme des dieux? En d'autres termes , les temples funéraires des rois de l'Ancien Empire sont-ils la copie de certains temples des dieux, ou les temples de certains dieux sont-ils conçus comme des chapelles funéraires ?

10. A diverses époques le panthéon égyptien s'annexa des déesses et des dieux étrangers. Les uns sont d'origine libyenne comme Tanen et Neith, d'autres sont africains tels que Bès, quelques-uns viennent d'Asie comme Astarté, Anaita, Reshpou et les Baal. Parmi les dieux étrangers il faut faire une place spéciale au dieu Setesch ou Soutekh, incorporé de bonne heure dans les familles divines égyptiennes, et qui est connu surtout par l'hostilité à l'égard d'Osiris qu'on lui attribua progressivement dans les récits mythologiques.

11. Si l'Égypte a été gouvernée par des dieux aux temps anciens qui précédèrent les dynasties, cet usage s'est conservé jusqu'à l'époque romaine. Le roi est dieu, en sa

(1) Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1907, p. 91 et 102.

qualité de fils et héritier des dieux. Un conte explique l'importance que prit le culte solaire, à partir de la Ve dynastie, en disant que les trois premiers rois de celle-ci avaient été conçus par le dieu Ra et étaient nés de la femme d'un prêtre de ce dieu. Sous la XVIIIe dynastie, les temples de Deir-el-Bahari et de Louxor nous montrent l'intervention directe du dieu Amon, qui a pris les traits du roi, dans la procréation de la reine Hatshepsout et du roi Aménophis III. De petits temples, appelés *mammisi*, sont ornés de scènes relatives à la naissance du fils du dieu local : la déesse-mère est la reine-mère et son fils est le pharaon. L'exemple le plus récent est au *mammisi* d'Erment, où les reliefs représentent la naissance de Ptolémée Césarion, fils de Cléopâtre et de Jules César.

Quand le roi monte sur le trône, on dit qu'il s'est levé comme le soleil sur le trône d'Horus, ou sur le trône de Geb. Quand Thoutmès III est couronné, il s'envole au ciel comme un faucon sacré, s'assied au conseil des dieux, comme Horus, et reçoit l'investiture de sa charge royale. Si le roi meurt, il monte au ciel, se joint au disque solaire, se mêle aux dieux. Ainsi s'expriment les textes, et l'on ne pourrait affirmer plus clairement l'idée que l'on se faisait de la réalité du caractère divin des rois.

Les scènes et les textes relatifs au couronnement confirment encore ce caractère. Les dieux en personne, figurés par des prêtres, interviennent dans la cérémonie, purifient le nouveau roi, lui posent sur la tête les couronnes, lui communiquent le *sa*, sorte de fluide magique. Il faut mentionner ici un curieux épisode du couronnement : les dieux inscrivent le nom du roi sur les feuilles ou les fruits de l'arbre sacré du temple d'Héliopolis. Un prêtre, appelé Anmoutef, paraît être spécialement attaché au culte du roi.

Une fête *Heb-sed* est certainement en rapport avec le roi. On en trouve la trace dès la première dynastie; la représentation la plus complète qu'on en possède est à Bubaste : elle date d'Osorkon II (1). Des idées très diver-

(1) E. Naville, *The Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis*, dans *Egypt Exploration Fund*, 1892.

gentes ont été exprimées au sujet de cette fête. On a cru pouvoir y reconnaître le souvenir d'une époque où, comme en d'autres pays, les rois étaient sacrifiés après une certaine durée de règne. Le *Heb-sed* serait alors théoriquement la fin d'un règne ; seulement, le successeur serait le même roi que l'on couronnerait à nouveau, qui prendrait un autre nom et se construirait un nouveau palais. Il est même possible que l'on ait fait des tombeaux de *Heb-sed*, contenant seulement une statue du roi.

Quelles vont être les obligations des rois à l'égard des dieux ? Ils construiront et restaureront les temples, prendront des dispositions pour assurer les anciennes fondations d'offrandes ; ils en institueront de nouvelles, rempliront les greniers, les magasins et les trésors, feront participer les dieux à tous les bénéfices qu'ils réaliseront, et partageront notamment avec eux le butin et les tributs prélevés sur les peuples vaincus. Ramsès III emporta dans l'autre monde une comptabilité en règle de tout ce qu'il avait fait pour les dieux ; c'était une merveilleuse lettre de créance pour entrer dans l'assemblée divine. Ce document, connu sous le nom de *grand papyrus Harris*, est un exposé des plus précieux de l'organisation des temples égyptiens à la XXe dynastie.

12. Le roi est, par essence, le grand-prêtre de tous les dieux. Sa qualité de fils et successeur des dieux lui confère un privilège comparable à celui du fils aîné dans le culte funéraire. On trouve donc parfaitement réalisée, en Égypte, cette réunion sur une même personne du triple caractère divin, sacerdotal et royal, dont on rencontre de nombreux exemples dans d'autres pays. Si, au début, le caractère divin semble avoir entraîné les deux autres, on peut croire que, plus tard, le caractère politique fut le plus important. Aux époques de décentralisation, le pouvoir sacerdotal est entre les mains des princes des nomes, lesquels n'affichent aucune prétention à la filiation divine.

Théoriquement, le roi seul présente les offrandes aux dieux, car il jouit seul des caractères qui les feront agréer. En pratique, on se contentera de faire les offrandes au nom du roi, et les monuments les plus modestes, dans les

localités les plus insignifiantes, commencent pompeusement par la formule : « Le roi donne une offrande au dieu... »

Dans chaque nome, le grand-prêtre ou la grande-prêtresse porte un titre spécial, qui remonte à l'époque où le nome était indépendant. On doit peut-être y voir le souvenir des anciens chefs-féticheurs. Lors de la conquête, suivie de l'unification de l'Égypte, ceux-ci ont été dépossédés par le roi de la majeure partie de leur puissance : ils ne sont plus que les remplaçants du souverain. Celui-ci délègue volontiers ces hautes fonctions à des princes de la famille royale qui exercent, à côté, d'autres emplois.

On constate qu'il n'y a que peu ou point de spécialisation des fonctions religieuses, du moins à l'époque de l'Ancien et du Moyen Empire. Les prêtres sont en service au temple pendant un certain temps de l'année. Ceux qui doivent cette « corvée » sont répartis en classes qui fonctionnent à tour de rôle. Lorsque l'une prend son service, elle reçoit de la classe qui se retire un inventaire détaillé du temple. A côté de ces prêtres temporaires, on trouve cependant déjà quelques éléments permanents, que l'on doit peut-être considérer comme l'origine du sacerdoce de carrière qui devient l'ordinaire au Nouvel Empire et dont l'importance s'accroîtra sans cesse.

Le sacerdoce d'Amon commence à être particulièrement bien connu, surtout grâce aux découvertes de Karnak. Signalons le rôle important joué à l'époque éthiopienne et saïte « par les divines adoratrices d'Amon », qui se recrutaient par adoption, et dont l'une, Ankhnasnofiribri, reçut le titre de grand-prêtre d'Amon.

Les prêtres figurent rarement avec des vêtements spéciaux. Généralement ils ont la tête rasée et semblent avoir conservé volontiers certaines modes anciennes, depuis longtemps tombées en désuétude. Parfois, des prêtres sont représentés portant une peau de panthère : quelques-uns, tel le grand-prêtre de Ptah, de Memphis, ont des insignes particuliers, qui paraissent très archaïques.

Le personnel inférieur des temples était très nombreux. On doit y comprendre les femmes attachées au harem du dieu, les chanteuses et musiciennes, les acrobates ; dans

les temples des dieux enfants, les gardiennes, les *nurses*, etc. Les employés d'administration des biens du temple étaient en nombre considérable, surtout si l'on y ajoute les fermiers des domaines. Sous le règne de Ramsès III, le papyrus Harris attribue 86.486 personnes aux temples de Thèbes, 12.364 à ceux d'Héliopolis, 3.079 à ceux de Memphis et 5.686 à d'autres temples moins importants.

13. Le temple égyptien est connu surtout par des monuments du Nouvel Empire et de l'époque gréco-romaine. En effet, les temples construits, aux époques anciennes, en matériaux peu durables, tombés en ruine ou détruits, ont été rétablis par les grands rois du second empire thébain et par les Lagides. On peut parfois refaire l'histoire des sanctuaires principaux en étudiant les matériaux de remploi et en fouillant le sous-sol où les architectes égyptiens ont accumulé, en guise de fondations, les restes des monuments antérieurs.

Des représentations gravées, principalement sur des plaquettes en ivoire des deux premières dynasties, permettent cependant de donner une idée approximative des sanctuaires plus anciens. On peut se les figurer sous la forme d'un enclos au milieu duquel se trouve, soit un animal sacré, soit un fétiche. Une hutte sert d'abri à la divinité ; devant la porte principale, deux mâts terminés par des bandelettes indiquent de loin le temple. Il se peut que ce soit l'image du mât à bandelettes qui donna naissance au signe signifiant « dieu ». Dès la première dynastie, il semble bien que des barques sacrées faisaient partie du sanctuaire.

Le grand temple d'Amon à Karnak est le monument le plus gigantesque de l'Égypte. Les plus anciennes traces de travaux remontent à la XIIe dynastie, les plus récentes datent des empereurs romains ; c'est donc, à prendre la date minimale, l'œuvre de plus de vingt siècles. Le mur d'enceinte a 2.400 mètres de tour, le temple comporte dix pylones, cinq grandes cours, deux giantesques salles hypostyles, dont l'une, celle de Séti Ier et de Ramsès II, compte parmi les œuvres les plus audacieuses de l'architecture de tous les temps.

Les reliefs qui couvrent les murs sont souvent, sur les parois extérieures, des représentations d'événements histo-

riques. A l'intérieur, on préfère les fêtes religieuses, les processions et surtout les innombrables scènes, souvent monotones, illustrant les diverses phases du rituel journalier.

Les reliefs des murs du sanctuaire nous montrent ordinairement l'image de la barque ou des barques sacrées. Les dieux, comme les hommes, recourent nécessairement à cet unique moyen de transport en Égypte. La barque se termine à chacune de ses extrémités par la tête du dieu ou de la déesse dont elle renferme l'image portative ; ainsi, la barque d'Amon a la proue et la poupe ornées d'une tête de bélier, l'animal sacré d'Amon. Des figurines de dieux et du roi constituent l'équipage divin. La barque est placée sur un brancard que les prêtres portent aux processions. En temps ordinaire, elle repose sur une base en pierre, entourée d'offrandes et des divers accessoires du culte, tels que les enseignes, chasse-mouches, sceptres et bâtons magiques, etc. Le sanctuaire comprenait, outre les barques, une statue de culte, en bois ou en pierre, enfermée dans un *naos*. Parfois ce *naos* est placé dans un sanctuaire spécial, situé dans l'axe du temple, derrière le reposoir des barques.

Parmi les salles accessoires d'un temple, il faut citer les magasins d'offrandes, des chambres pour les étoffes, le trésor, qui contient seulement les matières précieuses nécessaires au culte, le laboratoire où l'on prépare diverses substances, un atelier où l'on confectionne divers objets, la bibliothèque renfermant les rituels, des sacristies où le célébrant se prépare et se purifie, et souvent des cryptes. Les grands temples ptolémaïques d'Edfou et de Dendérah comprennent encore un petit temple, dont on se servait seulement lors de la fête du nouvel an. Il faut encore ajouter des salles ou des édifices séparés, destinés à la célébration de certaines fêtes, comme les chambres d'Osiris-Sokaris dans les temples d'Edfou, Dendérah et Philæ.

Chaque grand temple était entouré de chapelles servant de résidence à des dieux qui entretenaient avec le dieu principal des relations « diplomatiques » (1). Les princi-

(1) Legrain, *Notes d'inspection*, dans les *Annales du Service des antiquités*, 1906, t. VII, p. 53-57.

paux dieux de l'Égypte étaient ainsi représentés à la cour d'Amon de Thèbes, lequel, à son tour, avait une chapelle dans la plupart des temples où dominaient d'autres dieux.

14. On ne sait pas exactement de quelle manière se rendaient les oracles. On a parlé sans preuves formelles de statues articulées ; on a pensé que certaines chambres secrètes servaient à dissimuler un prêtre jouant le rôle du dieu pour rendre les oracles : c'est supposer dans chaque cas la fraude, ce qui paraît peu vraisemblable. D'autre part, les textes sont formels pour signaler une action directe du dieu, soit dans la désignation des rois, soit dans la nomination du grand-prêtre, soit encore dans la décision de certaines affaires importantes. Ne peut-on supposer qu'il s'agit d'oracles déduits de la conduite de l'animal sacré ? L'incubation était aussi pratiquée, au moins aux dernières époques.

15. Les autels principaux du dieu étaient placés dans les cours du temple. On y accumulait de nombreuses offrandes, consistant surtout en aliments, boissons, fleurs et encens. De ce monceau d'offrandes on prélevait ce qui était nécessaire pour garnir les tables placées devant les statues et dans le sanctuaire. Le caractère alimentaire des offrandes faites aux dieux égyptiens est absolument caractéristique. Les rois prenaient des dispositions pour régler l'exacte répartition des contributions en nature imposées à tout le nome au profit du dieu. Un texte intéressant montre comment le roi Seshonq Ier régla la redevance journalière d'un taureau au temple d'Héracléopolis.

Lorsque le dieu avait prélevé ce qui était nécessaire à sa subsistance journalière, le reste était partagé entre les prêtres. Une partie était de droit réservée au roi ou au prince héréditaire du nome, en sa qualité de chef du sacerdoce. Les morts pour lesquels on avait fait des arrangements spéciaux se nourrissaient aussi à la table du dieu. A certaines fêtes, il y avait des distributions de vivres et de boissons à tous les habitants de la ville. L'examen des comptes du palais royal conservés dans quelques papyrus nous prouve qu'on agissait dans le temple comme dans le domaine d'un roi ou d'un grand seigneur. Le dieu reçoit de partout des contributions en nature : il en retient ce

qui lui est nécessaire et emploie le reste à payer les appointements des fonctionnaires et les rentes consenties à diverses personnes. Les holocaustes sont rares et n'apparaissent qu'assez tardivement, peut-être sous l'influence des cultes sémitiques.

La musique, les chants, les danses, les tours d'acrobatie peuvent également se rattacher aux sacrifices. Le dieu aime ces divertissements et les fidèles ont soin de les lui procurer. Les instruments de musique, surtout la harpe, sont cités dans les textes qui décrivent les largesses des rois au temple.

16. Les bibliothèques sacrées ont été naturellement toutes dépouillées de leur contenu. A Edfou cependant, les inscriptions ont conservé les titres des livres qui y étaient renfermés. D'autre part, les inscriptions et les papyrus permettent de se faire une idée assez juste du caractère de la littérature religieuse. On possède des rituels, des hymnes, des recueils d'incantations magiques, des mythes et des contes mythologiques, des traités de géographie religieuse, des calendriers de fêtes ou de jours fastes et néfastes, des décrets, etc. On doit constater, et la chose n'a rien de très surprenant, une grande confusion des genres, qui rend presque impossible toute classification.

Les temples possédaient de véritables archives, dans lesquelles on conservait précieusement les chartes de fondation et de donations royales ; au besoin, si elles manquaient, on n'hésitait pas à les créer de toutes pièces. On connaît plusieurs de ces faux, notamment une stèle d'époque ptolémaïque qui débute par le protocole d'un roi de la IIIe dynastie. Les archives du temple comprenaient des copies des textes gravés sur les murs et sur les stèles. On tenait peut-être aussi une sorte d'état-civil : les nouveau-nés étaient inscrits sur les registres de ce qu'on appelait « la maison de vie ».

17. Le rituel journalier du Nouvel Empire nous est conservé ; c'est vraisemblablement le rituel d'Amon, qui a été étendu à d'autres dieux, même à ceux qui en avaient sans doute un tout autre à l'origine. Il serait imprudent de vouloir le généraliser pour les époques plus anciennes. Le rituel amonien ne diffère pas fondamentalement du rituel

funéraire dit de « l'ouverture de la bouche » dont nous nous occuperons tout à l'heure. Le dieu est considéré comme un mort dont l'âme réside dans une statue que l'on ranime quelques instants chaque jour, à laquelle on apporte les provisions nécessaires, avec accompagnement d'hymnes et de formules souvent peu compréhensibles. Le roi ou le prêtre qui le représente renouvelle la toilette de l'idole, remet en place les coiffures, sceptres, insignes et ornements, puis se retire, scellant le sanctuaire jusqu'au lendemain. Le temple de Séti Ier nous a conservé la représentation de tous les moments de la cérémonie.

Le rituel en usage aux fêtes est connu pour quelques-unes d'entre elles, spécialement pour les fêtes d'Amon à Thèbes, d'Osiris et d'Hathor. On peut diviser les rituels de fêtes en deux catégories : les processions et les célébrations de mystères, ce mot entendu dans le sens de représentations religieuses analogues à nos mystères du moyen âge. Il faut ajouter encore le rituel de fondation des édifices sacrés, qui ne saurait rentrer dans l'une ni l'autre des deux catégories.

Des mystères d'Osiris se célébraient dans plusieurs villes de l'Égypte. On peut en retrouver l'existence à Abydos jusqu'à la XIIe dynastie. Voici, d'après Schæfer (1), le résumé du mystère : 1. Le dieu chacal Wep-wawet (Anubis) sort comme avant-coureur d'Osiris ; 2. Osiris passe en roi victorieux ; 3. Osiris sort et trouve la mort. Découverte du corps. Grande plainte ; 4. Le dieu Thot sort sur son bateau et vient chercher le corps ; 5. On prépare le corps pour l'ensevelissement ; 6. Osiris est enseveli dans sa tombe à Peker ; 7. Les ennemis d'Osiris, Seth et ses compagnons, sont vaincus par Horus dans une grande bataille sur l'eau à Nedit ; 8. Osiris, ranimé d'une nouvelle vie, rentre triomphant dans le temple d'Abydos. Des chambres bâties sur le toit du grand temple de Dendérah, consacrées à Osiris-Sokaris, nous donnent, dans des textes et des bas-reliefs, une description très complète des fêtes, telles qu'on les célébrait encore à l'époque romaine.

(1) Schæfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos*, 1904.

18. On n'a pas conservé d'hymnes datant de l'Ancien Empire, sinon dans la grande collection de formules connue sous le nom de *Textes des Pyramides*. Au Moyen Empire, on en rencontre sur des stèles funéraires, hymnes à Osiris ou à Min, qui consistent principalement en l'énumération d'un certain nombre de qualités et attributs du dieu, entremêlés d'allusions mythologiques. La forme est souvent celle de la litanie.

Les hymnes du Nouvel Empire sont profondément influencés par les systèmes théologiques : on s'efforce de ramener les dieux à un seul type : Amon-Ra est le centre des préoccupations religieuses, et l'on pourrait être tenté de parler d'essais de monothéisme, si l'on examinait, chaque phrase isolément, la doctrine exprimée. L'ensemble détruit malheureusement cette impression. On ne peut nier cependant que les hymnes du Nouvel Empire appartiennent à une religion plus parfaite et surtout plus humaine, qui fait une place à l'amour. Les menaces grossières de priver les dieux du nécessaire, s'ils manquent à accorder ce qu'on exige d'eux, sont remplacées par de véritables élans du cœur.

En voici quelques exemples : « Amon guérit qui il veut, même celui qui serait déjà dans l'autre monde... Il entend les supplications de quiconque crie vers lui. Il vient de loin, à l'instant, vers celui qui l'appelle... Il vaut mieux que des millions d'hommes pour celui qui le place dans son cœur. » — « Amon-Ra, je t'aime et t'ai placé dans mon cœur. » — « Thot est la douce fontaine pour l'altéré dans le désert, elle est douce pour celui qui vient et qui discourt, elle se manifeste à celui qui se tait. Vienne le silencieux, il trouve la fontaine. » — Toute la nature est soumise à Amon. Les arbres et les plantes distillent les parfums, les huiles pour le dieu, et les cèdres donnent leur bois pour la construction de la barque-tabernacle, tandis que les montagnes procurent les pierres nécessaires à la construction du temple, etc.

Aménophis IV, persécutant le culte d'Amon, au bénéfice du dieu d'Héliopolis, sous la forme du disque Aten, fit composer ou composa lui-même deux hymnes exaltant la gloire du soleil. L'un surtout, le plus long, est très re-

marquable, et on a pu le mettre en parallèle avec le psaume CIV. Les splendeurs et les bienfaits du soleil y sont décrits ; on en fait un dieu dont la puissance ne s'arrête pas aux frontières de l'Égypte, mais qui règne sur tous les peuples de la terre. Il est plein de sollicitude pour les créatures les plus infimes, prend soin du poussin dans l'œuf, lui procure l'air nécessaire pour respirer et les forces qui lui permettent de briser sa coquille.

Des hymnes de basse époque se perdent dans des subtilités théologiques extrêmes. Un hymne à Khnoum d'Esneh, rédigé vers 150 avant notre ère, peut être cité comme exemple (1). On y exprime des idées comme celles-ci : « Khnoum est éternel ; si, antérieurement à la production de l'univers, il était intangible, il prend postérieurement la forme d'un bélier, ou plutôt s'incarne dans un bélier, celui de Mendès. Cet animal, manifestation du dieu suprême, est supérieur à quatre béliers dans lesquels s'incarne une des quatre personnes qui composent la divinité ; ces personnes qui représentent les éléments sont figurées par le bélier de Ra (le feu) adoré à Éléphantine, celui de Shou (l'air) qui est à Latopolis, celui d'Osiris (l'eau) à Hypsélis, et enfin celui de Geb (la terre) gardé à Her-ourt. Ces quatre béliers sont donc des Khnoums secondaires, émanés du Khnoum unique, aussi le bélier de Mendès qui les résume est appele bélier à quatre têtes. » C'est la théologie raisonneuse d'une religion qui se survit et qui a perdu tout empire sur les âmes.

19. Ceci nous amène à étudier la constitution des systèmes théologiques. Chaque grand temple en élabore un qui lui est propre et qui fait de son dieu la base de tout. Les circonstances politiques ont assuré la fortune de quelques-uns de ces systèmes. Héliopolis, Hermopolis et Thèbes ont vu ainsi, aux différentes époques, prévaloir leur théologie. Signalons ici l'existence de véritables divinités « d'école » qui ne reposent que sur la nécessité de compléter des cadres. On crée des divinités, par voie philologique, en tirant du nom d'un dieu le nom d'une déesse par la simple

(1) Daressy. *Hymnes à Khnoum du temple d'Esneh*, dans le *Recueil des travaux*, 1905, t. XXVII, p. 82-93, 187-193.

adjonction de la désinence du féminin. On a aussi divinisé des abstractions comme le goût, l'intelligence, etc.

On a imaginé divers groupements des dieux. L'un est basé sur l'organisation de la famille et dans ce cas on se trouve en présence d'un dieu, d'une déesse et d'un enfant divin. A Memphis, la triade est composée de Ptah, Sekhmet et Nerfer-Toum ou Imhotep ; à Thèbes, d'Amon, Mout et Khonsou. L'ennéade, du type héliopolitain, est construite aussi sur le plan de la famille, mais en embrassant plusieurs générations ; l'ennéade n'est donc pas formée par la juxtaposition de trois triades. Voici la composition de la neuvaine héliopolitaine qui servit de type à la plupart des autres neuvaines. En tête se trouve Atoum. C'est le créateur, qui donne naissance d'abord à Shou et à Tefnout qui constituent le premier couple divin, lequel, à son tour, donne naissance à Geb, le dieu terre, et à Nout, la déesse du ciel. Deux couples de dieux sont alors enfantés par Geb et Nout, complétant la neuvaine : ce sont Osiris et Isis, Seth et Nephthys.

Un autre principe de groupement paraît être l'association des dieux, suivant des raisons qui nous échappent souvent, mais qui parfois durent être politiques. Ainsi, à Éléphantine, le dieu d'Esneh, Khnoum, est associé aux déesses nubiennes Saté et Anouké. A Hermopolis, Thot était associé à quatre dieux élémentaires se dédoublant en une ogdoade qui, avec l'adjonction de son chef Thot, semble ramener la combinaison hermopolitaine au type de l'ennéade héliopolitaine.

Les dieux de moindre importance sont facilement absorbés dans la personnalité des principaux; des entités équivalentes se combinent : ainsi les dieux des morts Khent-Amenti et Osiris, Osiris et Sokaris deviennent Osiris-Khent-Amenti et Sokar-Osiris. La nouvelle divinité réunit en elle les attributs des deux dieux originaires. Rappelons ici les phénomènes de contagion solaire signalés précédemment (§ 8). La tendance est de chercher à réduire de plus en plus le nombre des dieux. Amon de Thèbes, au Nouvel Empire, pourrait passer, à première vue, comme réalisant la *caricature* d'un dieu monothéiste.

L'impossibilité qu'il y avait de laisser absorber entière-

ment par Amon la personnalité de dieux aussi puissants que Ra d'Héliopolis et Ptah de Memphis, conduisit un théologien à imaginer une explication originale, conservée dans un hymne. Amon, Ra et Ptah, les trois principaux dieux de l'époque ramesside, sont représentés comme une trinité en une unité. Comme tels, leur volonté est une, et l'on cherche à montrer comment leurs ordres sont transmis. Le message divin vient du ciel et est entendu à Héliopolis, qui, en sa qualité de ville solaire, est en relation des plus étroites avec le ciel. A Memphis, le décret était répété à Ptah et, de là, communiqué à Thèbes par une lettre en écriture de Thot, le secrétaire des dieux (dont on sauvegarde ainsi l'individualité). A Thèbes résidait le pouvoir et par conséquent la puissance de la trinité et c'est là que la question recevait une solution, c'est-à-dire qu'elle était décidée et exécutée (1).

20. Cet effort théologique suppose une foule de mythes sur lesquels s'exerça l'esprit spéculatif des prêtres. Les hymnes et les rituels nous permettent, par les allusions qu'ils font à des épisodes mythologiques, d'entrevoir la richesse de ce genre de littérature religieuse. Ce que nous avons conservé est relativement peu de chose. La plupart des mythes nous sont parvenus incorporés dans des livres magiques ; on se réfère à des épisodes de la vie des dieux, on s'en prévaut, pour obtenir quelque résultat, tel que la guérison d'une maladie. On devait, dans certaines conditions de pureté, transcrire le texte dont la vertu opérait infailliblement.

Nous pouvons distinguer deux catégories de mythes. Les uns constituent l'histoire officielle des dieux, et les récits se déroulent avec l'allure de chroniques, farcis d'indications géographiques. Citons, par exemple, le récit des guerres d'Horus, à Edfou ; le texte du naos d'El-Arisch, relatif au règne de Sou et de Geb. Les autres, au contraire, ont une allure moins compassée et moins officielle : ce sont plutôt les aventures que l'histoire des dieux. L'histoire officielle est l'élaboration savante et sacerdotale des récits

(1) Gardiner, *Hymns to Amon from a Leyden Papyrus*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1905, t. XLII, p. 12-42.

populaires qui consistaient en une exégèse un peu simpliste avec force jeux de mots et à peu près philologiques.

Les mythes cosmogoniques occupent une place importante dans l'histoire des dieux. On y trouve de très ancienne date la lutte du dieu solaire Ra contre le grand serpent Apap, sorte de dragon ennemi de la lumière. La création et l'organisation du monde sont racontées d'une façon puérile. Le dieu Atoum-Ra crée d'abord les deux dieux qui soutiennent le soleil, Shou et Tefnout. Leurs enfants Geb et Nout sont la terre et le ciel, ce dernier séparé de la terre par Shou. Le ciel et la terre donnent naissance à Osiris et Isis, à Seth et Nephthys ; et nous retrouvons ainsi l'ennéade complète. La lutte d'Osiris et de Seth est calquée en quelque sorte sur celle de Ra et Apap : elle n'est pas d'aussi ancienne date qu'on est généralement porté à le croire. Dans le système hermopolitain, Thot crée le monde par la parole ; il prononce les noms des êtres qui sont immédiatement appelés à l'existence.

Les aventures des dieux ont parfois des prétentions historiques, parfois au contraire ce sont de véritables romans. Du premier genre on peut citer l'histoire d'Isis dépouillant par ruse le dieu Ra, lui enlevant son nom secret, afin de s'assurer une puissance égale à celle du roi des dieux. Du second genre, l'exemple le plus connu est le conte des deux frères, dont les héros, Anubis et Bata, sont les dieux de Cynopolis. Le caractère souvent trivial du conteur oriental n'épargne pas les dieux, et le *papyrus Ebers* nous montre Isis éteignant un incendie de la même manière que le faisait Gulliver à Lilliput.

21. Les systèmes théologiques eurent peu d'influence sur la masse de la population et, même dans les grands temples, on est choqué du contraste continuel entre les formes les plus élevées et les plus basses de la religion. Au moment où les prêtres thébains élaboraient les hymnes les plus purs, des béliers couraient en liberté, dans le temple, de même que des oies sacrées, tous deux emblèmes ou plutôt incorporations d'Amon. Les dévots ne manquaient pas de leur consacrer de petites stèles.

On connaît une nombreuse série de monuments dédiés aux dieux inférieurs, objets de la dévotion du peuple. Les

animaux y occupent une place marquée, surtout les serpents. Amon, dieu tout-puissant de Thèbes, trouve de redoutables concurrentes, dans la faveur des fidèles, en la personne de la déesse serpent Miritseker ou dans la déesse hippopotame Taourt.

22. A côté des cultes populaires, et intimement mêlée à eux, s'épanouit la magie. Il serait extrêmement difficile de vouloir séparer en Égypte les phénomènes religieux des phénomènes magiques. Les deux espèces se pénètrent continuellement et dans une même formule, dans un même rite, on passe sans cesse du point de vue religieux au point de vue magique et *vice versa*. Bien qu'il existât de véritables sorciers, récitateurs d'incantations, les fonctions de sorcier et de prêtre étaient le plus souvent confondues.

On recourt à la magie, dans un but de protection, en se servant de talismans tels que des stèles, des bâtons en ivoire gravés, des pendeloques de formes diverses. Des scarabées, dont le plat était orné de figures déterminées, prévenaient certaines maladies. On cherchait aussi à exercer une action directe sur les êtres en recourant aux pratiques de l'envoûtement. Un papyrus relate la condamnation d'un Égyptien accusé d'avoir fait des images en cire dans le but de nuire au roi.

Les magiciens de l'Égypte réalisaient des prodiges dont quelques-uns sont décrits dans les contes populaires : un crocodile, une barque, une chaise à porteur, modelés en cire, deviennent, grâce à la récitation d'une formule appropriée, crocodile, barque et chaise réels. L'eau d'un lac est divisée en deux, une partie empilée sur l'autre, afin de retrouver un bijou qui s'était perdu.

Le moyen le plus puissant auquel avaient recours les magiciens, est l'emploi des formules et surtout des noms. Invoqué par son véritable nom, nul être divin ou humain ne peut résister. On parle, dans les contes, de formules si puissantes qu'elles enchantent le ciel, la terre, le monde de la nuit, les montagnes et les eaux ; elles donnent la connaissance du langage des oiseaux et des reptiles. La médecine égyptienne, à côté des recettes qui résultent de l'observation et de la pratique, recourt volontiers aux formules qui chassent du corps du malade l'esprit qui s'y est

introduit et que l'on croit être la cause de la maladie. Souvent les formules magico-médicales sont dirigées contre les morts attaquant les vivants. Nous aurons l'occasion en étudiant les croyances funéraires de constater encore la toute-puissance des formules.

23. A quel niveau moral les Égyptiens sont-ils parvenus? C'est là une question que nous devons nous poser avant de terminer l'examen de la religion des vivants. Les Égyptiens ne se font pas faute de proclamer qu'il est agréable aux dieux de voir accomplir par leurs fidèles toutes les prescriptions d'une morale sévère. Dans les panégyriques qu'ils prononcent d'eux-mêmes sur les stèles funéraires ils ajoutent d'ordinaire qu'ils n'ont pas manqué à cette obligation. Des manuels de morale nous ont été conservés sous forme de conseils aux jeunes gens ou de recueils de sentences morales.

La meilleure idée de la morale égyptienne nous est fournie par la fameuse confession négative, que les morts devaient prononcer devant le dieu Osiris et dont il sera question plus loin. « Toute notre morale s'y montre en germe, avec des raffinements de délicatesse que n'ont pas eus des peuples de civilisation plus complète et moins éloignés de nous. Le dieu n'y réserve pas sa tendresse aux heureux et aux puissants du monde, mais les faibles en obtiennent leur part : il veut qu'on les nourrisse, qu'on les habille, qu'on les exempte des tâches trop lourdes, qu'on ne les pressure point, qu'on leur épargne les larmes inutiles. Si ce n'est pas encore l'amour du prochain tel que nos religions le prêchent, c'est du moins la sollicitude ingénieuse qu'un bon seigneur doit à ses vassaux, et sa pitié s'étend jusqu'aux esclaves : non seulement il entend qu'on ne les maltraite pas soi-même, mais il défend qu'on les fasse maltraiter par leurs maîtres (1). »

Cet idéal est incontestablement élevé ; malheureusement la réalisation en est médiocre. L'Égyptien qui s'écrie : « O Amon-Ra, qui es le juge du malheureux, qui ne prends point les cadeaux des violents ! » nous en dit long sur les

(1) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 1895, t. I, p. 191.

pratiques de la justice. Dans l'autre monde il en va de même et l'on a pu dire justement : « L'accès du paradis est réservé plus encore au magicien expert qu'à l'homme riche de sa seule vertu. La magie supplée à l'honnêteté et trompe les dieux comme les hommes... La magie donne un caractère amoral à cette religion égyptienne, qui proclame si hautement par ailleurs le culte de la justice et de la vérité ; elle oppose le mensonge à la sincérité, et assure l'impunité du méchant et de l'impur qui sait lier les dieux par ses enchantements (1). »

II

LA RELIGION DES MORTS

24. La mort, pour l'Égyptien, est la séparation des éléments qui constituaient l'homme. Les âmes désincarnées ont toujours passé pour dangereuses. Elles pouvaient, par exemple, s'introduire dans un corps, se réincarner au milieu des vivants, non sans risquer de produire des ravages graves dans celui qui était ainsi possédé. Un conte, de basse époque il est vrai, met en scène un ancien sorcier qui s'est réincarné dans un enfant.

D'après les textes funéraires, l'âme des morts peut revêtir toutes les formes qu'elle désire ; c'est un oiseau, un insecte, une fleur, un serpent, etc. Les hirondelles notamment passaient, comme aujourd'hui encore à Thèbes, pour être des âmes. Les vivants sont en réalité entourés d'âmes contre lesquelles ils doivent se prémunir. Il se peut donc que les premiers rites funéraires aient été avant tout des modes de défense et de préservation. Les sentiments d'affection pour les défunts n'ont pu manquer de modifier rapidement ce point de vue, d'adoucir ce que certains usages pouvaient avoir de déplaisant. Les rites traditionnels étant regardés comme désirables pour le mort, on avait scrupule d'y rien changer.

25. Il est possible de suivre dans l'exposé des rites fu-

(1) Moret, *La magie dans l'Égypte ancienne*, 1907, p. 32.

néraires un développement historique, plus aisément que pour la religion des vivants. Les nombreux tombeaux datés nous apportent ici une suite quasi ininterrompue de documents. On aurait tort néanmoins d'attacher une signification trop grande à la date précise de la première manifestation d'un usage ou d'une croyance : dans le domaine de la religion des morts, les nouveautés ont, plus que partout ailleurs, de la peine à se faire adopter et surtout à se manifester clairement. Une idée a pu être admise pendant des siècles avant qu'on en trouve la traduction formelle dans un tombeau. Ces réserves faites, nous pouvons essayer de retracer l'histoire abrégée du développement des croyances funéraires.

26. Des milliers de tombeaux préhistoriques nous montrent que les primitifs égyptiens ne différaient en rien de la plupart des peuples à civilisation rudimentaire. Le corps est ligoté étroitement, en position dite accroupie, couché sur le côté gauche, la tête le plus souvent au sud, face à l'ouest. Parfois le corps a été intentionnellement découpé en morceaux, les os décharnés, la tête disposée à part, de façon à rendre impossible une réincarnation toujours redoutée. C'est donc tout à fait à l'opposé du principe de la momification qui n'apparaîtra que beaucoup plus tard. Au-dessus du tombeau, on accumulait vraisemblablement des pierres, formant un véritable tumulus.

Le mort emporte dans la tombe ses objets personnels, surtout ceux auxquels il tient le plus, armes ou parures. Les vivres et les boissons ne sont jamais négligés. Des statuettes d'animaux, de femmes, d'esclaves, dispensent de sacrifices réels. Une ou deux pierres levées déterminent à la surface du sol l'emplacement de la tombe : une marque ou l'inscription d'un nom identifie la pierre ou stèle au défunt en y attachant son esprit.

27. Sous l'Ancien Empire, les scènes gravées et peintes sur les murs des chapelles funéraires nous apportent des documents exceptionnellement précieux. Funérailles, rituel de la mise au tombeau, vie factice procurée à l'âme ; tout cela nous est minutieusement décrit. Ce qui ressort nettement, c'est la croyance que le mort, corps et âme ou double, reste sur cette terre, dans le tombeau qui devient

sa demeure éternelle. Le corps, qui ne paraît avoir subi aucune préparation conservatrice, est enfermé dans un caveau, tête au nord, face à l'est, couché sur le côté gauche. Quant à l'âme, elle est incorporée dans une statue.

28. Au moment de la mise au tombeau, une cérémonie appelée « l'ouverture de la bouche », fixait l'âme du défunt dans la statue, d'ordinaire en bois, reproduisant avec toute l'exactitude possible les traits du mort. La statue ainsi animée était introduite ensuite dans la chapelle du tombeau, où elle recevait les offrandes des descendants. Parfois, la statue, au lieu d'être placée dans la chapelle, était installée dans le temple du dieu local. Comme on redoutait à bon droit la fragilité des statues de bois, on avait soin de préparer une ou plusieurs statues en pierre qui offraient des garanties plus sérieuses de durée.

La pierre ou stèle au nom du mort porte le plus souvent une représentation du défunt ou de sa statue. On la place sur la façade de la tombe, ou à l'intérieur de la chapelle, ou encore dans le temple. Autour de l'image du mort se grouperont les formules funéraires, puis les représentations les plus diverses, si bien que la stèle constituera le véritable résumé du tombeau.

A l'époque de l'Ancien Empire, le tombeau du type appelé *mastaba* présente l'aspect d'une grande banquette en briques ou en pierre recouvrant la chambre funéraire à laquelle on accède au moyen d'un puits. A l'intérieur du massif, ou adossé à lui, se trouve la chapelle dont nous venons de parler. Outre la statue du mort ou la stèle (il y a souvent deux statues et deux stèles, sans qu'on en sache exactement la raison), la chapelle contenait des groupes en bois ou en pierre représentant la famille et les serviteurs prêts à servir leur parent ou leur maître. Leur présence donnait à l'âme l'illusion d'une existence heureuse. Souvent on remplaçait ces groupes par des reliefs peints, garnissant les murs de la chapelle. Les facilités du dessin vis-à-vis de la sculpture en ronde-bosse ont permis de développer le procédé à l'infini et les reliefs des tombeaux de l'Ancien Empire nous donnent un tableau complet de la vie en Égypte à la période memphite.

Les tombes royales nous montrent l'application d'un

principe identique. On n'abandonne pour les rois le type du mastaba qu'à la IIIe dynastie ; on en tire graduellement la pyramide, à l'intérieur de laquelle le corps du roi était enfermé. A la pyramide est adossé un temple funéraire, dont les chapelles des particuliers n'étaient que des réductions autorisées par le roi. Celui-ci concède à ses parents et à ses familiers le privilège d'une sépulture quasi royale.

Outre un vestibule dans la vallée, le temple de la pyramide comprend une cour à colonnes, une salle à niches contenant les statues de pierre, une salle adossée directement à la pyramide et contenant la stèle, enfin, une série de chambres-magasins destinées à renfermer les offrandes. Le monument le plus complet de ce type est le temple de la pyramide du roi Sahura de la Ve dynastie à Abousir.

29. Aux fêtes des morts les parents venaient au tombeau renouveler les provisions funéraires. On se déchargeait de ce soin sur des « prêtres du double » qui s'acquittaient, moyennant rétribution, de tous les services exigés pour le bien-être de l'âme du mort. On voit se constituer ainsi de véritables sacerdoces funéraires dont les fonctions sont héréditaires et qui servirent peut-être de modèle aux sacerdoces permanents des temples des dieux. Les particuliers déterminent par contrats, et les rois par décrets, quelles seront les obligations de ces prêtres et spécifient quels seront leurs bénéfices.

30. Les croyances et coutumes funéraires que nous venons d'esquisser forment le fond de la religion des morts à toutes les époques. D'autres idées vont apparaître, difficilement conciliables avec les premières. Les vieilles idées ne cesseront jamais d'avoir une importance très grande aux yeux des Égyptiens ; ils ne pourront jamais se résigner à les abandonner quelle que soit leur incompatibilité avec les points de vue nouveaux.

Dans la pyramide d'Ounas, le dernier roi de la Ve dynastie, et dans les pyramides des rois de la VIe, Maspero découvrit une série considérable de textes funéraires. A côté des formules relatives à l'offrande et à l'ouverture de la bouche, à côté des incantations contre les animaux malfaisants qui attaquaient les morts comme les vivants, on

rencontre des textes qui montrent un changement profond dans les croyances funéraires. L'âme du roi mort ne reste plus au tombeau, elle quitte cette terre pour se rendre dans le monde des dieux.

Il semble bien qu'on ait commencé par concevoir dans chaque nome un monde spécial où vivait le dieu local et où le mort devait se rendre. Il y aurait eu autant d'enfers qu'il y avait de nomes, et pour chacun d'eux on imaginait une matière différente de s'y rendre. L'âme s'y envolait comme une oie, comme une sauterelle, ou bien elle était emportée sur l'aile du dieu ibis ou sur le dos d'une vache ou d'un taureau, ou bien encore elle pouvait s'y rendre en bateau, à pied, à travers le désert, ou plus simplement en escaladant le ciel au moyen d'une échelle.

La route qui conduisait dans ces mondes divins était longue et pénible, semée d'embuches et de dangers. Dès la fin de l'Ancien Empire, on élabore des guides, parfois illustrés, donnant aux morts toutes les indications utiles. A côté des renseignements d'ordre géographique, on y trouve des formules et des incantations indispensables à la réussite de ce voyage aventureux. Ces textes ont été transcrits sur des cercueils en bois antérieurs au Nouvel Empire; ils constituent, avec les textes des pyramides, la majeure partie du *Livre des Morts*.

31. Arrivé dans le monde des dieux, deux attitudes étaient possibles ; ou bien l'on entrait dans cette autre terre comme un des vassaux du dieu, ou bien l'on s'imposait en maître en se substituant au dieu lui-même. C'est à cette dernière alternative que s'arrêtaient les rois. Avec la complicité de génies, le roi s'emparait des dieux, les saignait comme du bétail et se nourrissait de leurs membres, ce qui paraissait la meilleure manière de s'assimiler leur force et leur vertu. Le texte conservé dans la pyramide d'Ounas enlève tous les doutes sur la réalité brutale de cette substitution du roi aux dieux.

32. Dès ce moment, Osiris tend à prendre une place privilégiée parmi les dieux des morts et les rois morts commencent à s'appeller des Osiris. Il n'est pas très facile de découvrir la raison de cette faveur d'un dieu du delta.

Il y aurait lieu d'expliquer pourquoi Osiris réussit à absorber la personnalité du dieu Khent-Amenti d'Abydos. Autant le fait est certain, autant les raisons en sont obscures. Dès qu'Osiris est maître d'Abydos, et la chose est réalisée dès la VIe dynastie, il devient le dieu des morts par excellence de l'Égypte tout entière.

33. La plupart des traits particuliers des dieux des morts se réunissent sur la personne d'Osiris ; de même, les divers enfers seront successivement annexés au royaume d'Osiris dont ils constitueront des domaines plus ou moins distincts. Le dieu Sokaris de Memphis et son enfer Ro-stau ne conserveront une individualité partielle que grâce à une identification de Sokaris avec Osiris sous le nom de Sokar-Osiris. Comment s'appelait d'abord l'enfer spécial d'Osiris ? On serait tenté de lui attribuer les champs d'Ialou, si les *Textes des Pyramides* ne nous révélaient l'existence d'un dieu Ialou, qui paraît bien en avoir été le premier maître.

Quoi qu'il en soit, Osiris règne bientôt sur les champs d'Ialou, et c'est là qu'on plaçait le plus communément le séjour des morts dans l'autre monde. On a reconnu depuis longtemps que cette région, entrecoupée de canaux, de lacs et d'îles, à la terre d'une merveilleuse fertilité, devait être située dans le delta. Les morts y menaient une existence à peine différente de celle que menaient en Égypte les fermiers d'un grand domaine : ils devaient cultiver la terre, entretenir les canaux d'irrigation, transporter le sable qui menaçait de les obstruer, faire des briques, etc.

34. Il est assez étrange de constater que cette nouvelle vie d'outre-tombe est moins brillante, moins agréable que celle que l'on s'entendait à procurer aux âmes dans les chapelles des mastabas de l'Ancien Empire. Ce fait s'explique assez bien si l'on admet que nous sommes ici en présence d'un procédé nouveau imaginé par les vivants pour se débarrasser de l'âme des morts d'une manière définitive, quitte même à ce que ceux-ci y trouvent moins d'avantages. On imagina d'ailleurs immédiatement de remplacer le mort à la corvée par une figurine magique, puis de le faire accompagner de nombreuses statuettes représentant les ouvriers qui répondraient à l'appel du dieu pour exécuter tous les travaux qu'il était en droit de

réclamer de ses vassaux. On appelle « répondants » ou *oushebti* ces statuettes magiques.

35. La disposition fondamentale des tombeaux du Moyen Empire et du Nouvel Empire ne diffère pas radicalement de ceux de l'Ancien. Au Moyen Empire, cependant, on peut remarquer qu'on dépose en grand nombre des groupes en bois figurant les serviteurs, dans le caveau même, au lieu de les mettre dans la chapelle comme précédemment. Le mort est toujours renfermé dans une chambre souterraine (nous verrons dans un instant que le traitement du corps s'est modifié), la chapelle est décorée de scènes, plus souvent peintes que sculptées, destinées à procurer à l'âme une satisfaction complète ; les statues et les stèles, tout en subissant des modifications plus ou moins importantes, ne sont pas faites dans un but différent de celui que l'on avait eu en vue jusqu'à présent.

36. Dans un certain nombre de tombeaux du Nouvel Empire on commence à rencontrer des scènes extraites du *Livre des Morts* accompagnées de textes. Dans le cercueil même, on trouve des copies du *Livre* sur rouleaux de papyrus, plus ou moins longs, plus ou moins soignés comme exécution. On se tromperait étrangement si l'on s'imaginait que le *Livre des Morts*, le *Livre de sortir du jour* ou *de sortir pendant le jour*, selon son titre égyptien, est une composition littéraire faite suivant un plan déterminé. C'est une réunion factice de textes d'origines diverses, tenant du guide, du manuel de théologie, du recueil de recettes magiques, du livre de prières. On y a incorporé des écrits ayant eu une existence indépendante, et, parmi les chapitres, ils ont conservé leur titre de *Livres*. Il n'y a aucun ordre déterminé des diverses pièces et ce n'est qu'à l'époque saïte qu'on a cherché à faire adopter une recension en quelque sorte officielle.

37. Le but du *Livre des Morts* est réellement de procurer à tous les morts qui en possèdent une copie les avantages qui avaient été réservés d'abord au roi seul : tous les morts deviennent des dieux, des Osiris. On a conservé néanmoins dans le *Livre* tous les textes incompatibles avec cette notion et qui dataient du temps où l'on se

bornait à procurer aux morts l'admission dans le monde des dieux. C'est évidemment à cette époque que remontent les textes et vignettes relatifs au jugement devant Osiris. Le cœur de l'homme ou parfois l'homme lui-même est pesé dans la grande balance à laquelle est préposé Anubis ; le secrétaire des dieux, Thot, inscrit la sentence. Le cœur de l'homme doit être égal en poids à l'image de la déesse de la vérité, Mat. A ce moment, le mort récite la fameuse confession négative adressée non seulement à Osiris, mais aussi aux quarante-deux juges qui représentent les diverses villes de l'Égypte.

Si le *Livre des Morts* est le meilleur guide des âmes, c'est aussi le talisman le plus efficace qu'elles puissent emporter. Les indications qui s'y trouvent ne sont pas seulement des préceptes utiles à suivre, mais encore des charmes qui opèrent infailliblement. Invoquer les dieux et les génies par leur nom exact est le moyen de les forcer à l'obéissance. Au moment de la pesée du cœur le dieu Anubis faussera le peson de la balance ou bien encore la déesse de la vérité interviendra pour appuyer ou soulever le plateau dont le contenu serait trop lourd ou trop léger.

38. Nous avons supposé jusqu'ici que dans ce nouvel ensemble de doctrines on pensait que l'âme seule des morts se rendait dans le monde des dieux. L'examen des vignettes des manuscrits ou des peintures des tombes montre qu'il s'agit de l'homme tout entier, dont l'âme et le corps se réunissent dans l'autre monde. Les textes confirment cette impression. Pour envoyer le corps chez les dieux on connaît plusieurs procédés. On enterre le corps à des endroits particulièrement sacrés, telle la nécropole d'Abydos, qui appartient déjà au domaine d'Osiris. On recourt à l'emploi d'une figure magique représentant le corps mort et qui passe dans le monde des dieux. Du moment où l'on croit que, dans l'autre monde, le mort se servira de son corps, on cherche à le préserver de la destruction : d'où les pratiques de l'embaumement.

Les recherches d'Ellioth Smith ont permis de retracer sommairement l'histoire de la momification. Au début, si les corps se sont conservés, ce n'est que le résultat de l'action des agents naturels ; plus tard, à partir de la

XVIIe dynastie, on constate l'emploi de procédés destinés à préserver les tissus intacts. A la XIX-XXe dynastie, on cherche en bourrant les joues à rendre à la face son aspect primitif, et, cet usage se généralisant à la XXIIe dynastie, le corps entier sera rembourré. Plus tard encore, l'aspect du corps sera donné seulement à l'extérieur, grâce à l'emploi de nombreuses bandelettes. L'époque ptolémaïque constitue l'apogée de l'art de disposer les bandelettes. A l'époque romaine, le bitume est utilisé abondamment.

Un rituel très compliqué décrivait les phases successives de la préparation de la momie. Les prêtres qui en sont chargés sont assimilés aux dieux qui autrefois momifièrent Osiris. L'idée de la momification du dieu s'est évidemment introduite dans la légende au moment où la momification était en usage. Avant cela, on disait que le dieu avait été démembré, selon le rite en usage pour les morts à l'époque primitive. Si Osiris a été démembré, si Osiris a été momifié, c'est parce qu'il est mort, et ce serait une erreur de croire que, dès le début, on aurait soit démembré, soit momifié les morts pour les traiter comme le dieu. Ce n'est que tardivement, par oubli du point de vue originaire, qu'on a pensé que l'invention de la momification datait de la mort d'Osiris.

39. A partir du Nouvel Empire, au moment où les procédés de l'ensevelissement osirien s'étaient généralisés, on voit apparaître, dans les tombes royales d'abord, une idée nouvelle qui n'est, en réalité, que la mise au premier plan d'une idée qu'on peut retrouver à des époques beaucoup plus anciennes : le roi mort sera identifié au dieu solaire, sous sa forme thébaine, Amon-Ra. Pendant le jour, il parcourra le ciel dans la barque diurne ; la nuit, dans la barque nocturne, il traversera le monde de la nuit appelé la Touat. Les morts privilégiés obtiendront bientôt la faveur de se faire admettre parmi l'équipage des barques divines.

40. *Le livre de savoir ce qu'il y a dans la Touat* est représenté sur les murs des tombes, sur les sarcophages, ou sur des papyrus. On constate qu'on a incorporé, par un habile travail de théologie, les enfers principaux dans l'enfer spécial du dieu solaire. Celui-ci est divisé en douze divi-

sions, dont chacune correspond à une heure de la nuit. Les premières heures comprennent le domaine de Khent-Amenti, le dieu primitif d'Abydos ; les suivantes nous mènent dans la région de Sokaris de Memphis ; on entre ensuite dans les heures d'Osiris, dieu de Busiris et de Mendès, puis dans le domaine héliopolitain. On va ainsi de l'ouest à l'est, en passant par le nord. A la dernière heure, le soleil se lève.

Le *Livre des Portes*, composition théologique analogue, a conservé le jugement osirien qui avait disparu du *Livre de la Touat* : c'est une sorte de compromis entre les deux systèmes. On doit citer encore d'autres livres plus mystérieux, tels que le *Livre des Cavernes*. Un point commun à tous ces écrits, c'est la représentation de supplices infligés à des damnés ; ils sont plongés dans des chaudières ardentes que gardent des divinités crachant du feu, armées de couteaux. On y voit torturer séparément les corps et des âmes de plusieurs espèces. Un papyrus démotique datant du Ier siècle de notre ère décrit une descente aux enfers ; un épisode qui paraît inspiré de l'histoire de Lazare semble indiquer une influence judéo-chrétienne. On sait combien les apocalypses égyptiennes se sont inspirées de ces compositions.

41. L'histoire des amulettes funéraires constituerait un chapitre curieux de l'évolution des croyances relatives à l'existence après la mort. On a démontré que la plupart des amulettes, dont l'emploi est si fréquent à la basse époque, et dont plusieurs ont une valeur symbolique, n'étaient pas autre chose, à l'origine, que les nombreux objets mobiliers mis à la disposition du mort. Plusieurs sont des armes, des coiffures, des vêtements royaux.

42. Les différents rites funéraires ont commencé par être réservés aux rois — nous l'avons remarqué déjà — puis, petit à petit, ils se sont généralisés. Deux fois au moins nous assistons à l'invention de procédés nouveaux, qui, à leur tour, tombent dans le domaine commun. En cette matière, comme en d'autres, les Égyptiens n'ont pu se résigner, en adoptant les idées nouvelles, à abandonner les anciennes. Aussi les tombeaux nous montrent-ils une confusion presque inextricable. La tombe elle-même peut

être bâtie selon la conception animiste simple du mort vivant au tombeau ; le cercueil et le traitement du corps indiquent que l'on se rattache plutôt au mode osirien, tandis que le papyrus déposé sur la momie nous décrira le passage du soleil à travers les heures de la nuit.

43. Peut-on tirer des conclusions de l'exposé sommaire que nous venons de faire ? Un certain nombre d'entre elles ont été déjà indiquées et il n'y a pas à y revenir.

On sera certainement frappé de la multitude et de la diversité des formes religieuses, qui nous rendent difficiles les vues d'ensemble. On a constaté que, malgré un travail intense des écoles de théologie, celles-ci ont été incapables de clarifier le dépôt des siècles successifs et d'en tirer quelques dogmes simples et précis qui se seraient imposés à tous. On ne peut nier cependant que l'on trouve dans la littérature religieuse l'expression d'un idéal de beaucoup supérieur aux pratiques courantes. Malheureusement, la magie a tout vicié et, après avoir entrevu le but élevé, on semble ne s'être préoccupé que d'éviter les désagréments et les dangers qui pouvaient résulter de l'inobservance de la loi. L'Égyptien donne souvent l'impression d'un homme qui, ayant reçu les éléments d'une civilisation supérieure, n'a pu réussir à les digérer complètement. Nous remarquions en commençant qu'il n'eut jamais le sentiment de la contradiction. C'est ce qui l'empêcha d'épurer ses idées religieuses, d'éliminer progressivement les déchets des âges héroïques et de dégager le fruit de la gangue rude et grossière. C'est ce qui fait comprendre aussi qu'on assiste parfois, comme dans les cultes des animaux, à de brusques retours en arrière.

Les Égyptiens ont souvent entrevu des solutions que le christianisme apportera, ce qui explique d'une certaine manière sa rapide diffusion dans la vallée du Nil. Mais cette malencontreuse incapacité de se dégager des broussailles de la vieille théologie n'est peut-être pas complètement étrangère au développement du gnosticisme.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie générale.

H. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, 1879-1880. — A. Erman, *Die ägyptische Religion*, 1905 ; 2e édit., 1909. — Lange, dans le *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, édition française, 1904, p. 69-123. — R. Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, 1881-1886. — G. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I et II, 1893 ; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 1895. — E. Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, 1906. — W. M. Flinders Petrie, *Religion and conscience in ancient Egypt*, 1898 ; *The religion of ancient Egypt*, 1906. — G. Steindorff, *The religion of the ancient Egyptians*, 1905. — A. Wiedemann, *Die Religion der alten Ægypter*, 1890 ; en anglais, *The religion of the ancient Egyptians*, 1897 ; voir aussi dans Hastings, *Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, 1903, p. 176-197.

Bibliographie spéciale.

11. — A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902.

12. — W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ægypten*, 1905 et 1908.

13. — L. Borchardt, *Das Re-Heiligtum des Konigs Ne-Woser-Re*, t. I, *Ier Iev*, 1905. Pour les descriptions des temples, voir les plus récentes éditions du *Bædeker* et du *Joanne* d'Égypte, dues respectivement à Steindorff et Benedite ; aussi A. E. P. Weigall, *A guide to the antiquities of Upper Egypt*, 1910.

17. — A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, 1902. — A. Mariette, *Denderah*, 1870-1875.

18.— Breasted, *De hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis*, 1894.

20. — Voir surtout G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, ch. III.

22. — A. Wiedemann, *Magie und Zauberei im alten Ægypten*, 1905.

24. — A. Wiedemann, *The ancient egyptian doctrine of the immortality of the soul*, 1895.

26. — J. Capart, *Les débuts de l'art en Égypte*, 1904.

(1) Voir la note explicative pour la Bibliographie de l'Introduction, p. 47.

27. — A. Mariette, *Les mastabas de l'Ancien Empire*, 1889. — L. Borchardt, *Les divers rapports sur les fouilles d'Abousir*, dans les *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft*.

30 et suiv. — A. Wiedemann, *Die Toten und ihre Reiche*, 1900 ; 3e édit., 1910.

30. — G. Maspero, *Les inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, 1894.

35. — J. Garstang, *The burial customs of ancient Egypt*, 1907.

36. — Le Page Renouf, *The egyptian Book of the Dead*, 1904.

38. — Ellioth Smith, *A contribution to the study of mummification in Egypt*, 1906.

41. — A. Schæfer, *Die Entstehung einiger Mumienamuletten*, dans la *Zeitschrift fur Ægyptische Sprache*, t. xliii, 1906, p. 66-70. — A. Wiedemann, *Die Amulette der alten Ægypter*, 1910.

On trouvera un essai de bibliographie sommaire de la religion égyptienne dans mon « Bulletin critique des religions de l'Égypte », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, t. li, et, dans cette même Revue, des analyses systématiques de tous les travaux parus sur les religions de l'Égypte depuis 1904. (Tirés à part, Bruxelles, Misch et Thron, 1905, 1906, 1909.) On y verra combien, faute de place, la présente bibliographie est insuffisante.

Jean CAPART.

CHAPITRE III

LES SÉMITES

(MOINS LES ARABES ET LES HÉBREUX).

I. Babyloniens et Assyriens.

Importance, nature, origine de la religion assyro-babylonienne (1-3). — *Idées sur le divin* (4-6). — *Les principaux dieux* (7-9). — *Les divinités locales et nationales* (10-11). — *Les dieux de la nature* (12-13). — *Les esprits* (14). — *Les morts et les enfers* (15-16). — *Morale et sentiment religieux* (17-18). — *Culte et sacerdoce* (19-21). — *Magie, divination, mythologie* (22-25). — *Conclusion* (26).

II. Araméens, Syriens, Nabatéens. Palmyréniens.

Araméens ou Syriens (1-2). — *La divinité* (3-4). — *Le culte* (5). — *Les morts* (6). — *La religion des Nabatéens* (7-10). — *Les Palmyréniens* (11-13).

III. Phéniciens, Carthaginois, Cananéens.

Les Phéniciens (1). — *Dieux et déesses* (2-4). — *Les Carthaginois* (5). — *La religion de Phénicie et de Canaan* (6). — *Édomites, Moabites, Ammonites* (7). — *L'idée de la divinité* (8). — *Le culte cananéen et phénicien* (9-10). — *Les morts* (11).

Conclusion générale sur les religions sémitiques (12).

I

Babyloniens et Assyriens

1. Parmi les peuples qui appartiennent à la race sémitique il n'en est point dont l'influence sur la civilisation de l'ancien Orient classique ait été comparable à celle exercée par les Babyloniens et les Assyriens. Maintes fois, au cours des âges, les armées de Babylone ou de Ninive débordèrent le bassin du Tigre et de l'Euphrate pour se répandre à l'orient sur l'Élam et la Médie, au nord sur les régions du Kurdistan et sur les terres qui avoisinent les lacs de Van et d'Ourmiah, à l'occident sur l'Asie-Mineure, la Syrie, la Palestine, au sud jusqu'aux frontières les plus reculées de l'Arabie. Les monarques ne se contentaient pas de faire retentir le monde du bruit de leurs exploits, ils s'efforçaient aussi, grâce à leur système de colonisation, de faire pénétrer partout la culture intellectuelle et artistique dont jouissaient les populations de la Chaldée. Cette civilisation qui, deux mille ans avant notre ère, était déjà l'aboutissant d'une évolution plus de dix fois séculaire, n'avait, d'ailleurs, pas besoin du secours des armes pour rayonner au delà de la Babylonie et de l'Assyrie. Le prestige qu'elle tenait de son ancienneté et de sa perfection suffisait à son expansion. La langue et l'écriture, ces véhicules de la pensée, contribuèrent à rendre cette expansion plus considérable et cette influence plus profonde. Même des populations non sémitiques, telles que celles de l'Élam, du Mitanni (Mésopotamie du Nord), de l'Ourartou (autour du lac de Van), utilisèrent l'écriture cunéiforme, commune aux Babyloniens et aux Assyriens. Les Hittites de l'Asie-Mineure, apparentés aux Mitannites, eurent recours non seulement à l'écriture cunéiforme, mais encore à la langue babylonienne, pour la rédaction de leurs annales ou de leurs traités internationaux, durant la seconde moitié du deuxième millénaire avant notre ère. A cette même époque, comme en font foi les lettres d'El-Amarna, le babylonien servait de langue diplomatique entre l'Égypte et les rois de Canaan. Ces derniers se servaient de cette

même langue dans les missives qu'ils s'adressaient entre eux. Les idées religieuses de la Chaldée profitaient de cette diffusion de la langue et de l'écriture pour pénétrer dans toute l'Asie occidentale. Certains mythes babyloniens ne nous sont connus que par des copies qui figuraient dans le dépôt d'El-Amarna et qui, par conséquent, faisaient partie de la bibliothèque du roi d'Égypte, Aménophis IV (vers 1380-1360 av. J.-C.). Les Hébreux, qui tenaient aux Babyloniens par leurs origines (puisque leur ancêtre Abraham était sorti d'Our en Chaldée), se sont trouvés souvent en contact ou en conflit avec leurs frères du Tigre et de l'Euphrate. Les invasions assyriennes qui aboutirent à la prise de Samarie (721 av. J.-C.) eurent pour résultat non seulement la déportation en masse des Israélites en Mésopotamie ou en Médie, mais encore l'introduction de colons babyloniens au cœur d'Israël. La prise de Jérusalem par Nabuchodonosor II (586 av. J.-C.) ouvrit l'ère néfaste de la captivité de Babylone durant laquelle la religion juive eut à se débattre contre les influences des cultes chaldéens. C'est au retour de cette captivité qu'un certain nombre des livres de l'Ancien Testament furent rédigés dans leur forme définitive. La littérature sacrée a pu conserver des traces du long séjour des Hébreux *super flumina Babylonis.*

Ces considérations indiquent l'importance capitale qu'il faut attacher à l'étude de la religion assyro-babylonienne, dans l'histoire des religions.

2. L'épithète *assyro-babylonienne* ne doit pas s'interpréter dans le sens que cette religion ait été composée d'éléments empruntés d'une part à la religion babylonienne, d'autre part à la religion assyrienne. Elle veut dire simplement que les Assyriens ont été les héritiers de la tradition religieuse de Babylone. C'est à Babylone, en effet, que, plus de vingt siècles avant Jésus-Christ, cette tradition religieuse est déjà fixée non seulement dans ses traits essentiels, mais encore dans le détail de ses croyances et de son culte. Au grand monarque *Hammourabi* (vers 2050 av. J.-C.), le sixième représentant de la dynastie arabe qui fonda la suprématie de Babylone, il appartient d'avoir donné à la religion, comme à la jurispru-

dence et à la littérature, son empreinte définitive. Son œuvre, couronnement de celle de ses devanciers, consista non pas à introduire les divinités de l'Arabie dans le panthéon babylonien, mais à grouper autour de Mardouk, dieu national de Babylone, les nombreuses divinités locales répandues à travers la Chaldée. Ce syncrétisme eut pour résultat d'élargir l'horizon religieux des Babyloniens, il ne supprima pas les tendances particularistes des cités soumises à la domination de Babylone. Chaque cité conserva son dieu auquel elle assignait le premier rang dans les cérémonies sacrées. Les textes religieux de basse époque continueront de mentionner, dans leurs litanies, que tel dieu est le patron spécial de telle ville.

3. Les origines de ces cultes locaux se perdent dans la nuit des temps. Avant que le nom de Babylone n'apparaisse dans l'histoire, les villes de la Chaldée proprement dite, situées dans les plaines qu'arrose le cours inférieur du Tigre et de l'Euphrate, sont déjà en possession d'une civilisation florissante et d'une religion parfaitement constituée. Plus de trois mille ans avant notre ère, chacune de ces villes possède sa divinité qui n'exclut pas celle de la ville voisine ou rivale. Ces dieux ne sont pas des étrangers les uns par rapport aux autres, et souvent on imagine entre eux des relations de parenté. Ce serait une erreur grossière de croire que chaque cité s'était attribué à elle-même son dieu ou l'avait trouvé installé dans l'endroit qu'elle choisissait pour s'établir. La vérité est que les habitants de ces diverses cités, unis entre eux par les liens de la race et du sang, avaient été groupés primitivement et avaient possédé un panthéon commun. Il existait, d'ailleurs, un lien national entre les cités. Ainsi, dès l'époque la plus ancienne, toute la Chaldée du nord, qui comprend la région de Babylone et de Bagdad jusqu'à Nippour (aujourd'hui *Nouffar*), porte le nom de pays d'Akkad, à cause de sa capitale Akkad ou Agadé. Les habitants de cette région, les Akkadiens, sont des *Sémites* de race et de langue. On leur donnera le nom de Babyloniens quand Babylone sera devenue la capitale de tout le pays. Au sud de Nippour commence le pays de Shoumer, dont la capi-

tale est Lagash (aujourd'hui *Tello*). Ici, les habitants sont des *Sumériens*, qui furent probablement les inventeurs de l'écriture adoptée plus tard par les Akkadiens. Leur langue n'est pas sémitique et on ne sait à quelle race il faut les rattacher. Comme il n'existait pas de frontières naturelles entre Shoumer et Akkad, les populations des deux pays se heurtèrent fréquemment les unes contre les autres, jusqu'au jour où la prépondérance des Akkadiens, et par conséquent des Sémites, fut reconnue sans conteste. Des éléments de la religion sumérienne pénétrèrent dans celle d'Akkad et lui donnèrent un aspect différent de celui des autres religions sémitiques, surtout en ce qui concerne la mythologie. Le syncrétisme dont est sortie la religion assyro-babylonienne est donc, à proprement parler, non pas tant la fusion des cultes locaux que l'accueil, au sein du panthéon sémitique d'Akkad, des divinités du pays de Shoumer. Le terme de religion *suméro-akkadienne* indiquerait assez bien ces origines. Cette pénétration d'éléments étrangers ne dénatura pas la religion babylonienne, qui resta toujours une religion essentiellement sémitique, même après que les rois de la dynastie kassite (au XVIIe siècle avant notre ère) importèrent à Babylone des divinités plus apparentées à celles de l'Élam et de la Médie qu'à celles des Sémites (1). Par contre, la *littérature religieuse* aima à utiliser les légendes et les hymnes de langue sumérienne, ce qui donnait plus de mystère, et partant plus de prestige, au texte sacré. Un grand nombre de mots du rituel ne firent que sémitiser les termes sumériens correspondants. Les prêtres se piquèrent de recourir à cette langue disparue pour leurs formules magiques ou divinatoires. Ainsi se forma une langue artificielle qu'il serait imprudent de considérer comme représentant le sumérien classique, dont les vrais témoins sont constitués par les textes de Lagash.

4. Si la religion babylonienne et, à sa suite, la religion assyrienne sont une simple branche des religions sémitiques,

(1) On retrouve des divinités élamites parmi celles qu'énumèrent les tablettes magiques de la bibliothèque d'Ashourbanipal à Ninive (spécialement dans la tabl. VIII de la série *shurpu*).

nous ne serons pas étonnés de trouver chez elles les idées communes aux Sémites concernant la divinité et les rapports entre celle-ci et les hommes. Il semble que les Sémites ont adoré, aux origines, un seul dieu dont le nom, *El*, se retrouve chez les anciens Arabes, les Araméens, les Phéniciens, les Hébreux et les Cananéens. La forme originaire de ce nom, probablement *il*, s'est conservée dans le babylonien et l'assyrien, *ilu*. Mais tandis que, chez les autres Sémites, le mot *El* (devenu avec le temps un simple appellatif pour signifier « dieu » en général) persistait, en maint endroit, comme personnalité distincte, on ne voit pas que, dans la religion assyro-babylonienne, le mot *ilu* ait exprimé autre chose que *le nom commun* « *dieu* ». C'est une épithète qu'on accole à toute divinité comme à tout être participant de près ou de loin à la nature divine. Ce n'est pas le nom propre d'une personnalité du panthéon. Le terme « Dieu » avec une majuscule n'existait pas en Babylonie ou en Assyrie. On connaissait des dieux, on ne connaissait pas Dieu. Les traces du monothéisme primitif avaient disparu de ces terres où, de toute antiquité, nous assistons à la floraison du polythéisme le plus exubérant. Il fallut qu'Abraham quittât Our en Chaldée, pour sauvegarder la notion du vrai Dieu. Sans doute, certains esprits plus raffinés cherchèrent à restreindre cette multiplication scandaleuse des entités divines. Parfois on vit tel dieu, spécialement le dieu de Babylone, Mardouk, prendre le premier rang parmi ses congénères et chercher même à concentrer en sa personne leurs attributs ou leurs noms; mais ces usurpations passagères, tout en reléguant dans l'ombre les autres personnalités du panthéon babylonien, ne les supprimaient pas. Les cultes locaux, dont nous avons signalé la persistance à travers toute l'histoire, sauvegardaient les dieux des diverses cités. Les soi-disant « tendances monothéistes » de la religion assyro-babylonienne se ramènent à la manie assez naturelle de hiérarchiser les divinités pour les soumettre au dieu de la ville. Un texte de basse époque (1), qui assimile à Mardouk

(1) Texte n° 47.406 dans *Cuneiform texts* du *British Museum*, (XXIV, pl. 50) ; cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 99, 111.

les principales figures de l'Olympe chaldéen, ne peut faire autorité contre le témoignage des inscriptions religieuses ou historiques, de la littérature juridique ou épistolaire, des rites cultuels ou magiques, tel que nous le possédons du premier au dernier jour de l'histoire des Babyloniens et des Assyriens. *La Mésopotamie et la Chaldée sont les terres d'élection du polythéisme.*

5. Mais la présence d'un terme commun, *ilu*, « dieu », avec son féminin *iltu*, « déesse », et son pluriel *ilâni* ou *ilê*, « dieux », prouve bien que les Babyloniens et les Assyriens ont eu l'idée d'une *nature divine*, qui, sans doute, était éparpillée sur un grand nombre d'individus, mais qui comptait certains caractères exigibles de tous les dieux. Comme *ilu* appartenait au même thème que *El* des autres peuples sémitiques, on serait bien aise d'analyser ce mot et d'en déduire ainsi la conception du divin chez les Sémites primitifs. L'une des théories les plus en vogue est celle qui rattache *el* et *ilu* à une racine exprimant l'action de tendre vers un objet : le dieu serait *celui vers qui l'on tend*, soit par l'aspiration du cœur, soit simplement pour lui porter une offrande, un sacrifice. D'aucuns trouveront cette théorie trop métaphysique et préféreront ne pas analyser ce terme qui représente une *forme nominale élémentaire*, analogue à celles qu'emploient les Sémites pour les mots primitifs « père », « mère », « frère », etc. Si l'étymologie ne nous renseigne pas sur le contenu de l'idée de « dieu » chez les Babyloniens et les Assyriens, l'écriture est peut-être plus significative à cet égard. Depuis la plus haute antiquité jusqu'aux derniers jours de la littérature cunéiforme, un même signe idéographique se place devant tout nom divin pour le déterminer, et cela aussi bien dans les textes sumériens que dans les textes babyloniens et assyriens. Ce signe est l'étoile, et, de prime abord, on serait tenté de voir dans le choix de ce déterminatif l'influence du culte astral qui, comme nous le verrons, fut très en honneur dans la religion que nous étudions. Cependant, lorsqu'on veut désigner un astre, on recourt à la triple répétition du signe de l'étoile. Au signe isolé les syllabaires attribuent le sens de « ciel » et non celui d' « étoile ». Ainsi donc, le déterminatif divin spécifie non pas que les

dieux sont principalement des astres, mais plutôt que ce sont des *êtres célestes*. Aussi le « Seigneur des cieux » marchera-t-il en tête du panthéon chez les Babyloniens, comme chez les autres Sémites. Et tout naturellement les astres, ces êtres célestes par excellence, figureront au nombre des personnages les plus importants de la cité divine. En cela non plus les Babyloniens et les Assyriens ne s'écartent pas des idées sémitiques générales. Le soleil, la lune, les planètes ont été de tout temps adorés par les Sémites idolâtres, qu'ils fussent nomades ou sédentaires, incultes ou civilisés.

6. A ces êtres supérieurs, spécialement aux planètes qui vaguent avec une certaine liberté à travers le ciel, les Sémites primitifs ont prêté *une véritable vie*. Ce n'est que plus tard qu'ils consentirent à n'envisager les astres que comme la demeure, le char, le flambeau de telle ou telle divinité. Le témoignage des prières et des hymnes qui nous ont été conservées est formel sur ce point. D'ailleurs, l'écriture courante conserva la pratique de faire précéder du déterminatif divin le soleil, la lune, les planètes, même lorsqu'on les envisage simplement comme des astres. Il semble donc qu'un certain animisme, *au sens le plus large du mot*, ait pu influencer la conception babylonienne de la divinité. C'est ce même genre d'animisme qui leur a permis d'adorer le feu et le fleuve, ces forces bienfaisantes de la nature. Leurs autres dieux et déesses rentrent dans la catégorie sémitique des *baals*, c'est-à-dire des « Seigneurs » qui possèdent tel domaine mondial ou qui président à tel phénomène de la nature. Ils n'appartiennent pas au groupe des grands « Célestes », constitué par le Seigneur des cieux et les astres. Mais l'anthropomorphisme qui, dès les origines, colore la représentation qu'on se fait des êtres divins, permet de les séparer de leur élément pour leur faire prendre part aux assemblées célestes. Les dieux et les déesses deviennent des personnages, vivant d'une vie analogue à celle de l'humanité. Ils vont, viennent, agissent, chacun avec son individualité caractéristique. La mythologie raconte leurs aventures plus ou moins romanesques. Ils ont une famille et un foyer, des passions et des désirs. L'imagination grec-

que n'a rien eu de plus hardi concernant *la vie humaine des divinités*. Mais, comme chez les Grecs, ces dieux, rapetissés aux proportions de l'homme, doivent être essentiellement des *Immortels*. Les morts ne peuvent participer aux honneurs divins, comme nous le verrons par la suite. La vie éternelle appartient aux dieux, la mort aux hommes. C'est ce qu'atteste l'un des fragments de l'épopée de Gilgamès, antérieur de deux mille ans à l'ère chrétienne (1) :

Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
Ils placèrent la mort pour l'humanité,
Ils retinrent la vie entre leurs mains.

Quand nous étudierons la doctrine babylonienne concernant les esprits, nous verrons que la *bonté* est aussi l'un des principaux attributs de la divinité. Les riverains du Tigre et de l'Euphrate n'ont pas connu *le « Bon Dieu »*, ils ont, du moins, connu les *bons dieux*.

7. Voyons maintenant comment la conception de la divinité s'est répartie entre les personnages les plus importants du panthéon assyro-babylonien. Il serait puéril de prétendre être complet sur ce chapitre, car les dieux et les déesses se sont multipliés à l'infini sous l'influence d'une imagination religieuse mal disciplinée et d'une théologie trop peu abstraite. Au lieu donc de donner une nomenclature interminable des figures divines que cataloguaient déjà les écoles sacerdotales de Chaldée, nous insisterons sur les dieux qui furent reconnus par les cultes locaux aussi bien que par la religion nationale, et qui jouèrent un rôle véritable dans la vie religieuse des peuples de Mésopotamie et de Chaldée. Ce sont, d'ailleurs, ceux-là qui se répandirent sur le monde sémitique et, par l'intermédiaire des Phéniciens, purent gagner le monde grec. Nous pouvons les classer en trois grandes catégories, d'après leurs caractères généraux. Ce sont *les baals*, *les astres*, *les forces de la nature*. Les principaux d'entre eux ont été juxtaposés en deux triades, l'une comprenant les trois grands *baals* (le Seigneur du ciel, celui de la terre,

(1) P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 301.

celui des eaux), l'autre, les trois grands *astres* (le soleil, la lune, la planète Vénus). Ces triades n'ont rien à voir avec la trinité chrétienne. Elles sont le résultat d'une classification qui tendait à mettre sur le même pied les sommités de chaque groupe divin.

8. Nous venons de dire que la première triade était composée de trois *baals*. D'après les idées des Babyloniens et des Assyriens, le monde visible englobait trois régions bien distinctes : les cieux, la terre, les eaux. On se représentait la voûte céleste comme une immense coupole reposant, à l'horizon, sur ce qu'on appelait « le fondement des cieux ». Quatre piliers gigantesques, les montagnes de l'est et de l'ouest, servaient à maintenir cette coupole. Le soleil les franchissait à son lever et à son coucher. Entre « le fondement des cieux » et la terre proprement dite se trouvait l'immense région des eaux qu'on appelait l'*apsou*. C'était le réservoir des eaux douces que les nuages apportaient à la terre. On l'opposait au réservoir des eaux salées qui était la mer proprement dite, Tiamat. Un même seigneur dominait sur les eaux, c'était le dieu Êa. Il était le troisième de la triade suprême. Le chef de cette triade était le seigneur des cieux, Anou ; le second était le seigneur de la terre, le dieu Bêl.

Le nom du dieu Anou représentait simplement la désignation sumérienne du ciel, *an*, à laquelle on avait ajouté une désinence casuelle. Primitivement ce dieu était donc le « Ciel » ; mais on avait, de bonne heure, accentué la personnalité d'Anou et, dans les textes les plus anciens, il apparaît comme un véritable *baal*. Sa demeure était située au point culminant de la voûte céleste, c'est-à-dire probablement au zénith. C'est en cet endroit, appelé « les cieux d'Anou », que se réfugièrent les dieux au moment du déluge. Dans cet empyrée trône le seigneur des cieux qui joue le rôle d'un *Zeus* babylonien. On lui décerne les titres de « roi des dieux » et « père des dieux ». Mais les théogonies ne le plaçaient pas à l'origine des choses. Il sortait, en même temps que Bêl et Êa, de couples primordiaux que nous étudierons plus loin. En fait, on ne lui reconnaissait de paternité directe que vis-à-vis des étoiles et de la planète Vénus. On aimait à le représenter par la

tiare qui symbolisait sa domination. Par suite des idées assyro-babyloniennes sur l'origine divine de la royauté on s'imagina que les insignes du pouvoir étaient primitivement placés au ciel sous les yeux d'Anou et que de là ils avaient été apportés aux hommes. L'usage de donner une compagne à chaque grand dieu fit naître la déesse Antoum, dont le nom et les fonctions n'étaient qu'un reflet de son époux. En tant que divinité poliade, Anou fut adoré dans la ville de Dêr, dont le nom babylonien signifiait « muraille d'Anou ».

C'était aussi par la tiare qu'on représentait le second personnage de la triade suprême, le dieu *Bêl*. Son nom ne signifiait autre chose que « le Seigneur » par excellence : *Bêl* était la forme babylonienne du mot sémitique *baal*, « seigneur ». De bonne heure ce nom fut usurpé par le dieu de Babylone, Mardouk, qui usurpa également les fonctions de Bêl. C'est pourquoi, lorsque les classiques grecs ou latins parlent de *Bêlos* ou *Belus*, il s'agit toujours de Mardouk. Le véritable Bêl, celui que les textes assyriens désignent parfois sous le nom de «Bêl l'ancien», était le dieu de la terre et de l'humanité. C'est à lui qu'il appartenait de fixer les destinées du monde. Pour ce faire, il se retirait dans la montagne de l'est. En tant que seigneur de Nippour, on donnait à Bêl son nom sumérien d'*Enlil* ou *Ellil* que Damascius, philosophe de la fin du ve siècle de notre ère, connaît encore sous la forme *Illinos* (1). Son épouse Nin-Kharsag, «dame de la Montagne», avait une personnalité plus accusée que celle d'Antoum. On la qualifie de « mère des dieux » et c'est à elle qu'incombe la fonction d'allaiter les nouveaux rois, pour consacrer leur adoption divine.

Le dieu qui préside aux eaux, et spécialement à l'eau sacrée de l'Apsou, s'appelle *Enki*, « seigneur du pays », dans les plus anciens textes. Plus tard il prit le nom d'*Êa*, dont le sens primitif est simplement « demeure de l'eau». C'est une personnalité essentiellement sumérienne et les Sémites babyloniens ne prirent pas la peine de lui trouver

(1) Damascius, *Quæstiones de primis principiis*, éd. Kopp (1826), cxxv, p. 384.

un équivalent sémitique. Sa ville d'Éridou (aujourd'hui *Abou-Shahrein*) est restée célèbre jusqu'à la fin de l'empire babylonien, car c'est en elle que se recrutait le personnel des magiciens et des incantateurs. L'eau d'Éridou, qu'on puisait dans le temple, était considérée comme une eau lustrale. On s'en servait pour les aspersions cultuelles. Le temple portait le nom de « demeure de l'Apsou », à cause du réservoir où était contenue cette eau bénite et qui était la reproduction de la région cosmique désignée par le terme Apsou. Un arbre merveilleux, le *kiskanou*, croissait auprès de cet Apsou. Ses propriétés magiques en faisaient une sorte d'arbre de vie. On prenait l'un de ses rameaux pour asperger le malade qui consultait le prêtre. L'eau de l'Apsou servait aussi à la divination. Et, par le fait même, on n'hésitait pas à interpréter l'idéogramme de l'Apsou comme signifiant « maison de la Sagesse ». Le dieu Êa devenait ainsi « Seigneur de la Sagesse ». Il était alors le prototype du fameux monstre à tournure de poisson qui, selon Bérose, avait civilisé la Chaldée (1). Ce monstre, qui est appelé *Oannès* par Bérose, était venu du golfe Persique. C'est précisément sur le rivage du golfe Persique que se trouvait, primitivement, la ville d'Éridou. Peu à peu les dépôts d'alluvions firent reculer la mer et permirent au Tigre et à l'Euphrate de se réunir en un lit commun avant de se perdre en elle ; mais jadis ils se jetaient dans le golfe Persique par des embouchures séparées. Entre les deux fleuves était sise l'antique Éridou.

Pour bien marquer les rapports qui unissaient les membres de cette première triade, on avait réparti l'écliptique en trois régions : la route d'Anou, la route de Bêl, la route d'Êa. Anou et Bêl présidaient au premier mois de l'année, Êa au deuxième. Le fils d'Êa, Mardouk, éclipsa rapidement son père, comme il avait éclipsé le dieu Bêl. Mais le culte d'Êa persista néanmoins à côté de celui de son fils. N'avait-il pas la gloire d'avoir donné le jour au dieu national des Babyloniens ?

9. La seconde grande triade comprend les astres les plus importants : la lune, le soleil, la planète Vénus. La lune

(1) Dans Eusèbe, *Chronicon*, l. I, éd. Schœne, p. 14.

avait été le dieu suprême des Sémites nomades. Les Babyloniens ne le rejetèrent pas. Le soleil était le grand dieu des Égyptiens. Sumériens et Sémites s'associèrent à ce culte qui, d'ailleurs, se rencontre chez tous les peuples idolâtres. La planète Vénus a été adorée des Arabes, des Cananéens et de leurs congénères. Son rôle fut aussi considérable dans la mythologie assyro-babylonienne que celui d'Aphrodite chez les Grecs et de Vénus chez les Latins. Nous verrons qu'elle présente partout les mêmes caractères essentiels.

Le dieu-soleil s'appelait Shamash, ce qui était simplement le nom babylonien de l'astre du jour. On ne distinguait pas, dans l'écriture idéographique, entre le dieu et l'astre. On laissait le déterminatif divin devant le signe qui représentait simplement « le soleil ». Il y avait un dieu-soleil à Larsa (Ellasar de la Bible, aujourd'hui *Senkereh*) en plein pays sumérien, et à Sippar (aujourd'hui *Abou-Habbah*) en Babylonie. Tantôt on figurait le dieu par un astre aux rayons ondulés, tantôt par un être humain dont les épaules laissaient émaner ces rayons. Dieu du jour et de la lumière, il veillait à la sécurité du monde et poursuivait le mal qui était l'œuvre des ténèbres. Aussi fut-il toujours considéré comme le dieu de la justice. Il punissait les coupables et veillait à l'exécution des promesses et des serments. Les lois de la justice humaine avaient été dictées par sa bouche divine et c'est lui qui inspirait au monarque Hammourabi (vers 2050 av. J.-C.) le fameux code qui, durant des siècles, régenta les cités de Shoumer et d'Akkad. On lui donna comme progéniture deux fils qui sont des abstractions personnifiées : *Mêsharou*, « le Droit », et *Kettou*, « la Justice ». Comme Phœbus, il eut son char dont le cocher était aussi un dieu. Comme lui, il fut le dieu des devins.

Le dieu-lune, Sin, était le dieu du temps. C'est à lui qu'il revenait de marquer les jours, les mois et les années. La cosmogonie babylonienne lui assigne ce rôle qui est confié à la lune et au soleil dans le premier chapitre de la Genèse. Si Êa était le dieu de la sagesse mystérieuse qui préside à la magie, aux arts, aux sciences, le dieu Sin était aussi « celui qui sait » comme le suggère son nom sumérien.

Mais on lui attribuait spécialement la sagesse pratique, celle des conseils. Il était le Nestor de l'assemblée des dieux et tous s'inclinaient devant ses décisions. On étudiait ses diverses phases. D'abord, c'était le « jeune taureau », dont les cornes brillaient au ciel dans le croissant lunaire. Ou bien, le croissant symbolisait l'esquif du dieu, la barque de la lune qu'ont aussi connue les Égyptiens. Bientôt, l'astre prenait la forme d'une tiare, ce qui valait à Sin le titre de « Seigneur de la tiare ». Finalement c'était la décrépitude et la mort. Le dieu n'était plus qu'un vieillard à la barbe bleue, sous l'œil bienveillant duquel se poursuivaient ses deux enfants, Shamash (le soleil) et Ishtar (la planète Vénus). Le culte de la lune était en grand honneur dans la ville d'Our, ce berceau d'Abraham et de la race israélite. L'émigration qui transporta le patriarche d'Our à Harran, en pays araméen, transporta aussi les Pénates des Chaldéens. C'est pourquoi nous retrouvons à Harran le dieu Sin, avec sa famille (II, § 4). Le dernier roi de Babylone, Nabonide (555-539 av. J.-C.), essaya vainement de ressusciter le culte de Harran. L'invasion de Cyrus portait le coup fatal aux vieilles divinités de Chaldée.

Nous ne devons pas nous étonner de rencontrer une double personnalité dans la déesse Ishtar, qui n'est autre que la planète Vénus. Étoile du soir et étoile du matin, elle fond en elle les voluptés de la nuit et les travaux du jour. L'une, celle du matin, était fille de Sin et sœur de Shamash, l'autre, celle du soir, était fille d'Anou et d'Antoum. Cette dernière était la véritable Aphrodite « céleste ». Divinité féminine par excellence, elle a tout le dévergondage et les mœurs impures d'une Vénus impudique. C'est elle qui préside aux accouplements des humains ou des animaux. L'épopée de Gilgamès la malmène, en termes aussi réalistes que ceux de l'Iliade ou de l'Odyssée. On la voit cherchant à séduire un héros et on lui rappelle ses aventures scabreuses. Le temple d'Érech (aujourd'hui *Warka*) était célèbre par les débauches qu'on y organisait et par le personnel de courtisanes qui en faisait les frais. On donnait à celles-ci le nom de « Sacrées » et les Hébreux accueilleront ce terme pour signifier

« Prostituées »(1). On sait comment Hérodote s'est fait l'écho de ces pratiques éhontées et comment il leur donne pour théâtre le temple de Babylone (2). Il semble même que les efféminés, ceux que la Bible connaît sous le nom de « sacrés » (3), aient figuré parmi les ministres de ce culte lascif. Phéniciens et Chypriotes répandirent cette divinité qui consacrait la luxure et la débauche. Aphrodite et Vénus sont des produits d'importation orientale.

Mais Ishtar était aussi déesse du matin et, en tant que telle, elle était l'Ishtar mâle, celle que les Arabes ont vénérée comme une divinité masculine. Elle était la déesse des travaux guerriers et correspondait ainsi à l'Aphrodite armée. Les Assyriens, peuple essentiellement belliqueux, s'attachèrent de préférence à cette patronne de la guerre. Elle porta l'arc et les flèches que portera plus tard le fils de Vénus et qui symbolisaient les luttes de la haine, avant de représenter les combats de l'amour. Le syncrétisme finit par concentrer sur une seule tête les adorations que réclamaient respectivement la déesse de la guerre et la déesse de la volupté. On eut l'idée d'une Ishtar mâle et femelle qu'on représenta sous les traits d'une femme barbue (4) et qui fournit aux Chypriotes les modèles de leur Aphrodite à barbe que nous décrit Macrobe dans ses *Saturnales* (5).

10. Sans prétendre être complet, nous ne pouvons quitter les *baals* et les astres, sans mentionner encore quelques-unes des principales divinités qui se classent dans ces deux catégories. Nous parlerons plus loin du *baal* des Morts, le dieu Nergal. Chaque cité a son *baal* qui tantôt est emprunté aux grandes figures du panthéon, tantôt a pour simple titre celui d'être le roi, le seigneur de la cité. Mais le jour où les cités se groupent en nations, une figure émerge entre les autres et devient le dieu national. Ainsi le dieu de Lagash, capitale des Sumériens, deviendra le dieu

(1) Ce sont les *qedêšôth* de la Bible.
(2) *Histoires*, I, 199.
(3) Les *qedêšîm* de la Bible.
(4) Type retrouvé dans les fouilles de Suse.
(5) *Saturnales*, III, 8.

de Shoumer. On l'appelait Ninib ou Ningirsou, suivant qu'on voulait lui donner son nom ordinaire ou son nom local (Ningirsou signifiant *baal* de Girsou, c'est-à-dire de l'acropole de Lagash). Il personnifiait la constellation d'Orion et, comme Orion chez les Grecs, il était par essence le dieu chasseur ou guerrier. Les armées des cieux qui, comme dans la Bible, représentent les étoiles (1) marchaient sous sa conduite. En fusionnant avec Ourash, dieu de la ville de Kish, il devint un dieu des plantations et des canaux. Son épouse Baou n'était autre que Sirius, l'étoile du chien, la canicule. Le chien la symbolisait sur les reliefs. On l'identifiait avec Goula, déesse de la médecine et de la santé. Les Sumériens connaissaient le « mariage sacré » entre Ningirsou et Baou (2). Il avait lieu, dans le temple de Lagash, au début de l'année. C'était à cette occasion qu'on apportait des présents qui constituaient, comme disent les textes, la dot de Baou.

11. La prépondérance prise par l'élément sémitique dans toute la Chaldée relégua dans l'ombre ce dieu des Sumériens. Le jour où Babylone fut maîtresse de Shoumer et d'Akkad, Mardouk marcha en tête du panthéon. Le jour où Ashour, la capitale des Assyriens, eut triomphé de Babylone, son dieu national, Ashour, prit cette place d'honneur. De Mardouk nous connaissons les origines. Fils d'Êa, il venait d'Éridou, et, comme son père, il était le dieu des magiciens et le magicien des dieux. Déjà nous avons vu comment il avait empiété sur les attributions de son père. S'il avait pris à Bêl l'ancien son nom et ses fonctions, la mythologie légitimait cette usurpation. Aux origines, Mardouk avait été plus vaillant que tous les dieux et, par son triomphe contre le chaos, avait réussi à capter les fameuses « tablettes du destin » qu'il s'accrochait sur la poitrine, comme fera le grand-prêtre pour les *ourim* et les *toummim*. C'est lui qu'on considérait comme le véritable fondateur de Babylone, correspondant à la

(1) P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 191, n. 4.

(2) F. Thureau-Dangin, *Les cylindres de Gudea*, cyl. B., col. XVI-XVII.

fois au Nemrod des Hébreux et au Bêlos des Grecs. C'est dans cette ville qu'existait le fameux temple Êsagil, « Maison à la tête haute », qui, comme la tour de Babel, élevait vers le ciel ses huit étages que mentionne Hérodote (1). A l'intérieur du temple un sanctuaire, le Doul-azag, était réservé pour la fête du nouvel an, jour auquel Mardouk fixait les destins de Babylone. Cette cérémonie n'était que la reproduction de ce qui s'était passé à l'aurore des âges, alors que Mardouk, dieu créateur, avait organisé le monde.

Les Assyriens revendiquèrent pour leur dieu national, Ashour, l'honneur d'avoir créé les cieux et la terre. C'était bien un dieu sémitique dont le nom primitif, *Ashir*, équivalent du nom du fils de Jacob, Aser (prononcer *Asher* comme en hébreu), signifiait simplement « le bienveillant ». Le féminin *Ashêrâ*, « la bienveillante, la *bona dea* », sera le nom d'une déesse chez les Cananéens (III, § 6). Ashour prit les qualités de son peuple et fut considéré comme dieu guerrier. Il marcha au milieu des armées assyriennes, représenté sur les enseignes par un personnage qui crible de flèches les troupes ennemies. En vertu du principe qui faisait des dieux les êtres célestes par excellence, on localisa au ciel le dieu Ashour, en l'identifiant avec Anšar qui, dans la cosmogonie babylonienne, représentait le monde céleste.

Mardouk et Ashour partagèrent les destinées des peuples qu'ils représentaient. Mardouk fut le premier, tant que Babylone fut la première. A partir du XIIIe siècle avant notre ère, l'Assyrie, dominatrice du monde oriental, répandit la gloire de son dieu, cependant que celle de Mardouk restait confinée dans l'empire de Babylone. Lorsque Sargon réunit sur sa tête les couronnes de Babel et de Ninive, il mit sur le même rang Mardouk et Ashour. Ce dernier ne survécut pas à la prise de Ninive par Cyaxare, roi des Mèdes (en 606 av. J.-C.). Durant l'empire néo-babylonien (de 625 à 539 av. J.-C.), Mardouk vit son astre pâlir. Lui qui avait supplanté son père, Êa, il manqua d'être supplanté par son propre fils *Nabou* ou *Nébo*, dont le nom se retrouve dans ceux de Nabopolassar (625-605 av. J.-C.),

(1) *Histoires*, I, 181.

du fameux Nabuchodonosor (604-562 av. J.-C.), et du dernier roi babylonien Nabonide (555-539 av. J.-C.), le Labynète d'Hérodote (1). C'est que Nébo était, comme Thot en Égypte, le dieu de l'écriture. On le représentait le calame à la main. Son rôle était de copier sur « la tablette des destins » les destinées fixées par les dieux au jour du nouvel an. On l'implorait pour qu'il écrivît sur cette tablette de longues années d'existence, en sorte que nous trouvons là un prototype du livre de vie. Sa renommée lui venait spécialement du rôle qu'il avait joué au temps d'Ashourbanipal (658-626 av. J.-C.). Les innombrables tablettes qui composaient la bibliothèque de ce prince à Ninive, déclaraient toutes, comme clausule, que le roi avait reçu son vaste entendement (littéralement « de grandes oreilles ») de Nébo et de sa parèdre *Tashmêt*. Celle-ci, comme les enfants du soleil, *Mêsharou* et *Kettou*, était une abstraction personnifiée : « l'Entendement ».

12. A côté des *baals*, des astres, des dieux nationaux, la religion assyro-babylonienne divinisa certaines forces de la nature. Non seulement elle connut le *baal* des eaux, ce dieu Êa dont nous avons parlé, mais elle vénéra aussi un *dieu-fleuve*. Comment se représentait-on ce dieu ? Était-ce le vieillard à longue barbe qui, chez les Romains, répandait, du fond de la source, « son urne penchante» ? Nous ne le croyons pas. L'élément lui-même, l'eau douce, était sacré. La preuve en est que, dans la procédure judiciaire, on précipitait le sorcier ou la sorcière dans le fleuve, exactement comme dans les ordalies du moyen âge. La conduite de l'eau à l'égard de l'accusé indiquait si, oui ou non, il était coupable de sorcellerie. L'eau du Tigre et de l'Euphrate était la mère nourricière de la Mésopotamie et de la Chaldée, si bien qu'on pouvait dire que la Babylonie était un don de ces deux fleuves, comme on disait que l'Égypte était un don du Nil. Ces bienfaits du fleuve, joints à son caractère de quasi immortalité, permettaient de le considérer comme une force divine. Lors donc que nous trouvons, dans les textes, le fleuve précédé du déterminatif divin, il semble que nous devrions traduire

(1) *Histoires*, I, 74, 77.

par « le Fleuve divin », plutôt que par « le dieu-fleuve ».

Le feu, lui aussi, jouit d'un culte en Chaldée. On savait, comme dans le mythe de Prométhée, que le feu venait du ciel,car on considérait le dieu-feu comme un fils du dieu du ciel, Anou. Il était le messager des dieux, car, de même que le dieu Agni chez les Indo-Européens, il servait d'intermédiaire dans les sacrifices : les offrandes passaient par la flamme pour se transformer en fumée et atteindre les narines des dieux. Dans la magie, qui contamina de bonne heure les cultes chaldéens, le feu consumait le symbole ou l'image du sorcier et de la sorcière dont on redoutait les envoûtements. Enfin le feu sacré, la lampe du sanctuaire,brûlait dans les temples devant les images des dieux. Sur les termes qui délimitaient les champs, on représentait le dieu du feu par la lampe dont une petite ouverture laissait échapper la flamme.

L'eau, le feu n'avaient pas une personnalité très accusée. Par contre, le dieu du vent, de la pluie, des orages était nettement conçu sur un type humain. C'était le dieu *Hadad* qui devait se répandre à travers tout le monde sémitique et, comme nous le verrons, lutter contre Iahvé dans la revendication monolâtrique. On l'entendait gronder dans ces tonnerres que les Israélites appelaient « la voix de Iahvé ». L'éclair était son arme étincelante, comme la foudre était l'arme de Jupiter. Il le brandissait de la main gauche sous la forme d'un trident de feu, tandis que sa droite soulevait la hache. Les Hittites d'Asie-Mineure représentaient sous les mêmes traits leur dieu national, Teshoup. Comme l'Indra des temps védiques, il était aussi symbolisé par le taureau, ce qui donna naissance au culte des veaux d'or chez les Syriens et les Hébreux. Nous aurons à reparler de ces cultes taurolâtriques, issus du culte du dieu Hadad, quand nous étudierons les Araméens (II, § 3).

Enfin, la terre féconde avait aussi ses divinités. Une déesse, *Nisaba*, présidait aux céréales et correspondait à Cérès. Un dieu, fils de l'Apsou, le dieu *Doumouzi*, représentait l'épi qui, malheureusement, n'était pas « de la faux respecté». De là, les lamentations sur sa mort : seul, parmi les dieux, il avait le triste privilège de mourir, car son

compagnon d'infortune, Gishzida ou Ningishzida, n'était qu'un doublet de sa personne. Sous son nom de Tammouz, le culte de ce dieu tellurique se répandit à travers la Phénicie et pénétra même dans le temple de Jérusalem. Les Grecs le connaîtront sous le vocable phénicien d'Adonis, « le Seigneur ». Nous insisterons sur ce personnage dans le paragraphe consacré aux cultes phéniciens (III, § 3). Qu'il nous suffise de remarquer que les rites de deuil et de désolation sur la mort de Tammouz sont déjà en germe dans les pratiques babyloniennes. Nous possédons un recueil d'hymnes et de prières qui ne sont autres que les lamentations sur cette mort. Il y apparaît à la fois sous les traits d'un Osiris et d'un Adonis babyloniens.

13. Dans cette revue trop rapide du panthéon babylonien nous avons vu que le rôle de l'animisme dans la constitution de ce panthéon est très restreint ; encore s'agit-il de l'animisme dans son sens le plus large. L'application du principe de causalité qui cherche un agent sous les phénomènes et du principe de l'ordre qui donne à certains êtres le pouvoir de régenter les forces de la nature et d'organiser le monde, tel est le point de départ de l'invention de la plupart des dieux. Quiconque n'est pas aveuglé par l'esprit de système ne pourra trouver trace de totémisme dans la psychologie religieuse du Babylonien ou de l'Assyrien. Sans doute, dans les représentations figurées, telle déesse sera symbolisée par un oiseau, telle autre par un chien. Un capricorne est le symbole d'Êa, un lion celui de Nergal, un taureau celui de Hadad, un scorpion celui de la déesse Ishkhara. Mais rien ne nous autorise à voir dans ces animaux autre chose que des emblèmes métaphoriques. Les textes sont explicites à cet égard. L'anthropomorphisme très accentué de la religion assyro-babylonienne ne nous permet pas d'interpréter les expressions ou les représentations qu'on emploie pour qualifier ou figurer les divinités, dans un sens totémiste ; pas plus que nous ne sommes totémistes quand nous symbolisons saint Jean par un aigle ou quand nous parlons de « l'Aigle de Meaux » et du « Cygne de Mantoue ».

14. Si certains dieux étaient groupés en triades, on savait aussi répartir toutes les divinités en deux catégories,

ceux du ciel, les Igigis, et *ceux de la terre*, les Anounnakis. Quand on voulait conférer au dieu local ou national le rang suprême, on l'appelait le dieu des Igigis ou celui des Anounnakis. Mais ces expressions s'appliquaient aussi à toute une plèbe d'esprits qui, rejetons directs de l'animisme, étaient répandus à travers le monde. Ce n'étaient pas des dieux, du moins pour le plus grand nombre. Ceux-là seuls arrivaient à prendre, sans exception, devant leur nom, le déterminatif divin, qui étaient des êtres essentiellement *bienfaisants*. La bonté, nous l'avons dit, est exigée de quiconque veut faire partie du panthéon. *Les esprits bons devenaient donc des dieux*. Ils n'avaient pas, comme les grandes personnalités que nous avons étudiées ci-dessus, à gouverner un monde ou à s'occuper de toute l'humanité. Les *baals*, les astres, les dieux de la nature suffisaient à ces travaux cosmiques. Mais chaque homme devait avoir son génie, son ange gardien, qu'on appelait « le dieu de l'homme ». Le rôle de ce dieu, attaché aux pas de l'individu, était de le protéger contre les esprits mauvais et contre les puissances hostiles. Chaque demeure, chaque temple, chaque palais, chaque porte de la cité devaient avoir aussi ses dieux gardiens. C'étaient ces immenses taureaux ailés dont la face humaine respirait la gravité et la douceur. L'un était le *shedou*, l'autre le *lamassou*, l'un et l'autre portaient sur la tête la tiare divine. Ils empêchaient les puissances du mal de franchir le seuil confié à leur protection. Ces puissances du mal étaient incarnées dans les esprits mauvais dont la face grimaçante, l'air courroucé, les gestes menaçants indiquaient assez la nature hostile. Leur influence s'exerçait spécialement sur le corps humain. Un démon spécial s'emparait de la tête, un autre de la poitrine, un autre des pieds, des mains, du cœur, etc. L'homme devenait ainsi *un véritable possédé* : la migraine, la fièvre, la phtisie, les rhumatismes étaient autant de résultats de cette possession. La prière n'avait pas assez de toutes ses formules, le sacrifice de tous ses rites, la magie de tous ses procédés, pour expulser le démon possesseur et rendre au malade la santé. Souvent c'était le péché du patient qui avait occasionné l'abandon de son corps par son dieu gardien et l'intrusion

des pouvoirs maléfiques. Alors une véritable confession lui était imposée. Il devait énumérer tous les cas qui, de près ou de loin, auraient pu le rendre coupable envers les dieux et le livrer ainsi sans défense à la merci des démons.

15. Parmi ces démons contre lesquels on cherchait à se mettre en garde se trouvaient les défunts abandonnés. *Les morts n'entraient pas dans la cité des dieux.* Ils devenaient des *edimmou*, c'est-à-dire des Mânes qui conservaient un certain nombre des besoins communs aux vivants. Le mort réclamait un gîte. Les incantations prévoient le cas où le mort vient tourmenter les vivants parce que sa famille ne lui a pas donné la sépulture. Le mort avait faim et soif. Sa famille lui devait le boire et le manger. C'est l'origine des rites funéraires où l'on convie à une table commune les parents défunts, pour leur donner de l'eau avec une nourriture spéciale (le *kispou*). Un jour du mois était réservé à ces offrandes, un endroit du temple en était le théâtre. Malheur à qui négligeait ces oblations ! Le mort le tourmentait nuit et jour. Il revendiquait sa part et, pour ce faire, recourait aux procédés usités par les esprits malins. Dans la démonologie chaldéenne il y a tout un groupe constitué par ces morts assoiffés ou affamés. Ce sont eux qu'on doit conjurer, avec le plus d'instances, de quitter le corps, la maison, qu'ils ont envahis. Leur habitat est le désert ou les ruines, ces refuges des esprits mauvais dans la tradition hébraïque. Vagabonds de l'au-delà, ils réclament le vivre et le couvert. Ils n'auront de repos que lorsqu'on leur aura facilité l'entrée de la grande cité des Morts, le *kigallou*, qui n'est autre que l'enfer babylonien.

16. C'est dans ce *kigallou* qu'on appelle « la grande terre », « la terre sans retour », que doivent se réunir tous les défunts. On se représente ce royaume des Mânes à peu près comme les Hébreux se représenteront le *shéol*. C'est une région située sous notre terre. Le mort y accède par sept portes successives et à chaque porte quitte l'un de ses vêtements. Entré nu dans le monde, il doit en sortir nu. Le dieu qui préside à l'infernale demeure est *Nergal*, le dieu de Koutha. Ses fidèles, déportés en Samarie, n'eurent rien de plus pressé que d'en faire une image (II Reg., XVII,

30). Il a avec lui la déesse *Éreshkigal*, « dame de la grande terre », véritable Proserpine d'humeur peu accommodante. Une salle est réservée aux juges des enfers qui sont choisis parmi les dieux terrestres, les Anounnakis. Une dame est chargée d'y remplir les fonctions de scribe.

A part ceux qui avaient accompli quelque action d'éclat, les Morts étaient misérables chez Pluton. « La poussière est leur nourriture, la boue leur aliment ; ils ne voient pas la lumière, ils demeurent dans l'obscurité (1). » C'est bien cette demeure de ténèbres et de poussière, dont on retrouve les descriptions dans Job et les prophètes. On comprend pourquoi les vivants doivent s'occuper de leurs parents trépassés. Ceux d'entre les Morts qui n'ont personne pour s'occuper d'eux, ceux-là cherchent à forcer le seuil de la « terre sans retour » pour venir rôder dans les carrefours et dévorer les ordures qui y pourrissent. La plus grande imprécation qu'on puisse vomir contre quelqu'un, c'est de lui souhaiter qu'il ne trouve pas par-delà la tombe les soins de ses parents ou de ses amis. On voit combien est misérable la condition des morts et comment l'espèce de culte qu'on leur rend, par les offrandes funéraires, est tout le contraire d'une adoration. C'est simplement une aumône qu'on leur fait par pitié, ou une manière de se mettre en garde contre leurs incursions.

17. Il semble qu'on n'ait guère fait de distinction entre le sort du juste et de l'injuste dans l'autre vie. Le bien trouve sa récompense, le mal son châtiment dès cette vie. C'est la morale des amis de Job. Loin de faire abstraction de la religion, cette morale en est tout imprégnée. Chez les Babyloniens et les Assyriens, religion et morale sont inséparables. On ne comprendra rien aux idées de ces peuples sur l'obligation, la sanction, le péché, la pénitence, si l'on ne se dit pas que les actes humains sont soumis aux préceptes et au contrôle de la divinité. Les dieux sont, comme nous l'avons vu, des puissances essentiellement bienfaisantes. Tout naturellement on leur *doit* l'amour et le respect. Le dieu est un *père*, la déesse une *mère* : l'homme se comporte comme un enfant à leur égard. Les textes

(1) P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 327.

religieux, les noms propres, les formules liturgiques fourmillent de renseignements à cet égard. Nulle part, chez les peuples polythéistes, on ne trouve un tel sentiment de confiance et même de tendresse vis-à-vis de la divinité. Aux heures de maladie, de détresse, d'abandon, le Babylonien cultivé aussi bien que l'Assyrien plus rude et plus barbare se tournent vers le ciel pour implorer le secours des êtres bons et miséricordieux qui l'habitent. Mais ces dieux sont aussi des *maîtres* et leurs fidèles aiment à s'appeler leurs serviteurs. De là les exigences religieuses et cultuelles qui provoquent le sentiment de la crainte révérencielle : le mot *craindre* en assyrien résume les devoirs d'adoration envers les dieux. La religion ne règle pas seulement l'attitude de l'homme devant la divinité. Les devoirs d'homme à homme lui sont aussi subordonnés. Ces devoirs sont ceux qui sont généralement compris sous le nom de *loi naturelle* et qui reposent sur le concept de la *justice* dans les relations sociales. Une tablette magique qui énumère les cas où a pu faillir le patient nous permet de saisir le contenu de cette morale. Respect de la famille, en s'abstenant d'y semer la discorde ; respect dans les paroles, en s'abstenant du mensonge et de l'injure ; respect absolu de la propriété, en s'abstenant de déplacer les bornes ou de franchir le seuil défendu ; respect de la femme du prochain, de ses biens, de sa vie. Non seulement les actes, mais même les sentiments sont réglés par cette morale (1) :

Sa bouche était-elle juste, mais son cœur faux ?
Sa bouche (disait-elle) ceci, son cœur (pensait-il) cela ?

Quant aux devoirs de l'homme envers soi-même, les textes sont moins explicites sur ce chapitre. Il semble que les mœurs aient été assez relâchées : une religion qui tolérait dans son panthéon la courtisane Ishtar et qui donnait au culte de cette déesse le caractère impudique que nous avons signalé, cette religion ne pouvait être bien exigeante au point de vue de la chasteté. Elle intervenait seulement lorsque les fautes impures avaient leur retentissement dans l'ordre social. Le mariage était

(1) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 229.

une chose sacrée, mais il coexistait avec le concubinat. Le Babylonien et l'Assyrien ne sont pas plus monogames que les patriarches d'Israël ou les musulmans de nos jours. L'adultère, le viol, l'inceste sont punis de mort au moins dans la plupart des cas.

18. Il va sans dire que la transgression de cette loi morale constitue une révolte contre la divinité. C'est bien le sens du mot « péché » en assyrien. L'effet immédiat de cette révolte est l'irritation du dieu ou de la déesse auxquels est confiée la garde de l'individu. Ils détournent leur visage et aussitôt les puissances malfaisantes, toujours à l'affût, se jettent, comme les suppôts de Némésis, sur le coupable. Angoisses de l'âme, troubles du cœur, maladies du corps sont le cortège obligé de la faute contre les dieux ou les hommes. En cela encore les idées assyro-babyloniennes se rapprochent de celles des Hébreux contre lesquelles proteste le livre de Job. On sait comment, à propos de l'aveugle-né, Notre-Seigneur est obligé de rectifier les idées de ses apôtres sur cette connexion entre le péché et l'infirmité corporelle. Que fera le pécheur dans cette occurrence ? Il mettra tout en œuvre pour expier son crime et échapper aux conséquences qui l'accablent. Il recourt au prêtre, spécialement à l'*ashipou*, « le conjurateur », dont nous parlerons bientôt. Une double tâche s'impose : calmer la divinité courroucée, expulser les esprits qui se sont emparés du coupable. On apaise la divinité par la prière et le sacrifice. La prière est alors un long psaume de pénitence, cri de douleur et de regret, aveu de la faute, tendre supplication. Le sacrifice substitue au coupable une victime qui recevra les coups et donnera « sa tête pour sa tête, sa nuque pour sa nuque, sa poitrine pour sa poitrine. » En même temps, la magie interviendra et, par la friction des parties malades, par les formules d'incantation, chassera l'esprit du corps du possédé. Tout redeviendra normal et le pénitent peut fêter en même temps sa réconciliation avec son dieu et sa libération du mal.

19. Ainsi la religion pénètre toute la vie du Babylonien et de l'Assyrien. Non seulement il prie pour être délivré du péché, mais encore pour obtenir des grâces de choix, surtout les grâces temporelles. La vie, qui vient

des dieux, est l'objet de ses plus ferventes prières. Il demande de longs jours et il n'ignore pas que la vieillesse est la récompense de la piété. Le sacrifice n'est pas seulement expiatoire. C'est le plus souvent un don, une offrande qu'on fait aux dieux pour leur témoigner de la piété et obtenir leurs faveurs. En même temps, c'est un banquet qu'on leur sert et pour lequel on exige le plus souvent un agneau « parfait », c'est-à-dire sans défaut. Le temple qui est considéré essentiellement comme « la maison » du dieu est le théâtre de ces sacrifices. Une table est dressée autour de laquelle viendront s'asseoir les dieux et les déesses. L'anthropomorphisme permet de les assimiler à de joyeux convives qui ne se gênent pas pour banqueter avec leurs fidèles. Le feu transmet la fumée d'agréable odeur aux narines des statues, car c'est dans la statue que s'incarne le dieu pour habiter dans son temple. C'est encore au temple que s'accompliront les rites publics aux jours de fêtes solennelles. Alors la liturgie revêt un caractère vraiment national. De longues processions conduisent le dieu ou la déesse à travers la cité, au chant des hymnes sacrés, au son des tambourins, des flûtes, des sistres et des cymbales. C'est surtout au jour du nouvel an, consacré à la fixation des destins par le dieu de la cité, qu'on se livre à ces réjouissances publiques. Quelquefois la théorie s'avance le long d'un canal sur lequel glisse la barque sacrée qui porte la statue divine. Certains jours du mois étaient des jours de fêtes religieuses. Les phases de la lune en déterminaient l'époque. Tout naturellement on aboutissait à une répartition en groupes de sept jours. Des cérémonies spéciales avaient lieu au jour final de ces semaines. Mais il ne semble pas que le repos y ait été obligatoire. La question du sabbat babylonien n'est pas encore suffisamment tranchée pour qu'on puisse en tirer des conclusions pour ou contre l'influence qu'aurait exercée ce sabbat sur l'institution hébraïque correspondante. Quant à la consécration personnelle de l'individu par la circoncision, on n'en trouve pas de trace chez les Babyloniens, ni les Assyriens.

20. La religion ne pénétrait pas seulement la loi morale et le culte public. La société tout entière était sous

son action. La séparation de l'Église et de l'État eût été un phénomène monstrueux pour les Sémites, chez qui les tribus et les cités se distinguaient par le dieu devant lequel elles s'inclinaient. Les sédentaires du Tigre et de l'Euphrate, répartis en villes bien organisées, considéraient la ville comme soumise à son dieu spécial. Le vrai roi, le vrai seigneur était la divinité poliade. Le roi de la terre n'était qu'un représentant, un vicaire du dieu ou de la déesse. Primitivement il était en même temps le prêtre de la cité. Quand les fonctions furent séparées, il resta l'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Nous avons signalé déjà la cérémonie de l'allaitement par la déesse(§ 8). Le roi devenait ainsi un être supérieur à l'humanité, un être divin. L'un des plus anciens rois du pays d'Akkad, Narâm-Sin, fils de Sargon l'ancien (vers 3000 ans avant notre ère), s'appelle *dieu* de la ville d'Agadé. On comprend comment le roi prenait en mains les intérêts de ses congénères divins. Il travaillait à faire pratiquer la religion dans ses états et punissait sévèrement les impies. La loi qui régit les conventions sociales n'est pas considérée comme une invention de la raison ou un legs des âges passés. Elle est, comme l'indique formellement le code de Hammourabi, dictée par le Ciel et spécialement par le dieu-soleil, Shamash, qui préside à la justice. D'un bout à l'autre cette loi, qui régenta durant des siècles la Chaldée et la Mésopotamie, se donne comme inspirée d'en-haut. La malédiction des dieux est réclamée contre quiconque changerait ou transgresserait les articles de ce code. Par contre, le roi qui les gardera fidèlement et les mettra en pratique sera béni des dieux. Les rapprochements qui existent entre certains points de cette loi et certaines prescriptions de la loi mosaïque ne sont pas pour nous étonner. N'oublions pas, cependant, les différences profondes qui les séparent, l'une s'adressant à des populations sédentaires, l'autre à des nomades. Surtout rappelons-nous que la loi de Hammourabi ignore tout de l'unité de Dieu, tandis que le décalogue de Moïse commence par l'affirmation solennelle du monothéisme le plus rigide.

21. Une société aussi religieuse faisait une place de choix, parmi ses membres, aux ministres du culte. Les prêtres

jouent un très grand rôle à Ninive, comme à Babylone. Sans exclure les femmes de leurs rangs, ils ne leur donnent qu'une part restreinte aux fonctions sacerdotales. Les prêtres sont répartis en collèges, chacun ayant son rôle spécial dans les cérémonies. Les principaux groupes sont : l'*ashipou*, « incantateur », le *barou*, « devin », le *zammerou*, « chantre ». Le premier, l'incantateur, est surtout magicien. C'est à lui qu'il appartient de guérir le malade par ses formules mystérieuses et par les opérations de la magie sympathique. Son rituel est un curieux mélange de prières aux dieux et d'injonctions aux démons, de sacrifices aux êtres bons et de manœuvres contre les esprits mauvais. Le barou est le type du mage chaldéen. Il monte sur les terrasses ou sur les tours à étages qui avoisinent le temple. De là il examine le ciel et dresse ses rapports astronomiques. Il prédit l'avenir d'après le cours des astres. A lui aussi d'interpréter tel événement qui s'est produit dans la journée. Une vache a mis bas un veau-phénomène, il vous dira si c'est un présage heureux ou malheureux. Devin, astrologue, augure, aruspice, nécromant, il est bien ce Chaldéen qui imposait ses services aux Romaines de la décadence. De même que les devins de la Grèce se réclamaient de Phœbus, il se réclamera du dieu-soleil, Shamash. Enfin, le chanteur et la chanteuse psalmodiaient durant les services divins. Leurs formulaires indiquaient les hymnes ou prières qui convenaient à tel sacrifice. A un moment précis, ils élevaient la voix. C'étaient ces litanies interminables, ces hymnes souvent trop factices, mais dont le rythme gouverné par le parallélisme offrait souvent les mêmes caractères que celui des psaumes chez les Hébreux. Tout un personnel secondaire, sacristains et valets, entourait les Pontifes.

Le prêtre vivait de l'autel et prélevait sa part sur les offrandes. Souvent le roi de la cité confiait au prêtre un lopin de terre dont le revenu fixe assurait sa subsistance. C'était aussi le roi qui faisait les frais de la garde-robe sacerdotale. Habits de fêtes ou costumes liturgiques, la mense royale devait pourvoir à tout. Mais l'habit ne fait pas le moine et on exigeait des candidats au sacerdoce toute une série de qualités dont la privation était un obs-

tacle infranchissable à la cléricature. Il devait être bel homme et n'avoir point de difformité corporelle trop apparente. Surtout il devait être un rejeton de race sacerdotale, un véritable Lévite. On remontait ainsi jusqu'aux fondateurs du sacerdoce dont les noms se conservaient soigneusement à travers les âges. Tel cet *Enmedouranki*, initiateur de la confrérie des devins, que Bérose connaît encore sous le nom d'Euédorachos (1).

22. Autant nous avons insisté sur la religion, autant nous nous arrêterons peu sur la magie et la divination qui contaminèrent le sentiment religieux des Babyloniens et des Assyriens. Nous venons de voir que le magicien et le devin figuraient dans les collèges sacerdotaux. Leurs procédés sont ceux auxquels recourent partout le sorcier et le tireur d'horoscopes. La magie intervient comme une arme contre les attaques des puissances hostiles à l'homme. Ces puissances sont ou bien ces esprits mauvais (Morts et Démons), dont nous avons parlé (§ 14-15), ou bien des individus aux allures louches qu'on désigne sous le nom de sorciers et de sorcières. Ils jettent un sort, nouent un charme, font de véritables envoûtements. Il y a aussi le « mauvais œil » et la « mauvaise langue», dont le regard ou la parole ont atteint un malheureux. En même temps qu'il récite sa formule, le prêtre incantateur pèle un oignon ou un fruit quelconque, le jette au feu et supplie le dieu du feu de dévorer, au lieu de l'oignon ou du fruit, le sorcier et la sorcière. La magie sympathique s'abrite ainsi sous le manteau de la religion. De même, la divination. Si la magie confinait à la médecine empirique, la divination était une science constituée ayant ses méthodes et ses recueils. L'avenir se lisait dans les astres, d'après les relations contenues dans un grand ouvrage « Lorsque les dieux Anou et Bêl », ainsi nommé d'après son début. Les autres sources de savoir étaient l'inspection de l'eau et de l'huile. Les évolutions de la goutte d'huile à la surface de l'eau étaient autant d'indications sur les questions posées. On possède, concernant ce mode de divination, un manuel qui remonte à près de deux mille ans

(1) Eusèbe, *Chronicon*, l. I, éd. Schœne, p. 7 sq.

avant notre ère. Le devin examinait les entrailles et surtout le foie des victimes. Un foie en argile a été conservé dans les collections du *British Museum* (1). Il est divisé en une multitude de petits casiers dont chacun a son nom technique. Les particularités présentées par tel ou tel casier étaient notées soigneusement. On en déduisait les pronostics les plus variés. Les mouvements de l'homme et des animaux, les phénomènes de la génération ou de la maladie, tout cela était un guide pour la science du devin exercé. Les Syriens colportèrent dans l'empire romain ces pratiques superstitieuses. Elles eurent pour résultat de créer déjà une véritable astronomie dont les observations ont pu servir à déterminer la chronologie des âges disparus.

23. Il nous reste à dire un mot de la mythologie assyro-babylonienne. Elle s'est développée avec un luxe extraordinaire et a influencé non seulement les autres Sémites (y compris les Israélites), mais même le monde grec par l'intermédiaire des Phéniciens. Pour ce qui est, en particulier, de la cosmogonie, les rapports entre celle des Babyloniens et celle des Hébreux sont assez frappants. Nous possédons plusieurs récits des origines du monde suivant la tradition chaldéenne. Ces récits s'accordent sur les points essentiels, mais, suivant les milieux où ils se sont répandus, ils attribuent à un dieu différent le rôle de démiurge : ce sera *Mardouk* à Babylone, *Ashour* en Assyrie. Au commencement toute la matière est noyée dans les eaux primordiales qui sont constituées par le mélange entre les eaux douces de l'*Apsou* et les eaux salées de *Tiâmat* (la mer). Et voici que de ce chaos sortent les couples divins, un élément mâle et un élément femelle. Ce sont des dieux amorphes qui ne se sont pas encore séparés de la matière. Mais l'*opus distinctionis* devient de plus en plus précis. Le dernier couple comprend un dieu qui symbolise « les choses célestes » et une déesse qui symbolise « les choses terrestres ». C'est déjà Ouranos et Gaia de la cosmogonie d'Hésiode.

Apparaît enfin la grande triade qui règlera les destinées

(1) Reproduit dans les *Cuneiform texts* du British Museum, fasc. VI, pl. 1.

mondiales : *Anou*, *Bêl*, *Êa*. Il s'agit pour ces dieux d'organiser le chaos initial. Tiâmat, qui personnifie les forces aveugles de la matière, résiste à leur action. Elle est bien le *tehôm* (forme hébraïque masculine de *tiâmat*) dont parle la *Genèse* et que saint Jérôme traduit par *abyssi*. Désireuse de croupir dans son repos, elle veut s'opposer au travail d'organisation entrepris par les dieux. A la tête d'une armée de monstres, « serpents, hommes-poissons, etc. », elle marche contre ses rejetons. C'est la lutte des Titans contre les dieux célestes. Ceux-ci reculent. Soudain surgit un vengeur, Bêl-Mardouk. Il commence par se faire adjuger le droit de régler les destins. Puis il marche contre Tiâmat, la perce de sa lance et partage son corps en deux tronçons. Une moitié fera le firmament, l'autre la terre, exactement comme, dans la mythologie germanique, le corps du géant Ymir sert à former l'univers. Mardouk place dans le ciel les astres qui doivent présider au jour et à la nuit. Avec son propre sang il forme l'homme qui entretiendra sur la terre le culte des dieux. La septième et dernière tablette du poème est consacrée à l'apothéose de Mardouk. Le monde, tel que nous le voyons, est donc le résultat de la lutte entre le dieu de l'ordre, *Mardouk*, et le principe du désordre, *Tiâmat*. Dans une autre version, le monde sort peu à peu des eaux primitives : chaque cité émerge successivement et aussitôt apparaît le temple de la cité. Tout est ramené au culte des dieux. L'homme n'existe que pour entretenir sur terre les sanctuaires divins.

24. La tradition chaldéenne est muette sur le péché originel. Par contre, le déluge s'y retrouve très détaillé. Les traits les plus caractéristiques du déluge biblique y sont déjà en germe. Qu'il nous suffise de signaler le passage où le Noé babylonien atterrit sur le mont Niṣir et ouvre la fenêtre de l'Arche pour voir la crue des eaux. Il lâche successivement une colombe, une hirondelle, un corbeau, après quoi, il sort de l'arche pour offrir son sacrifice aux dieux. Ce qui sépare d'une façon absolue le déluge babylonien du déluge biblique, c'est que le premier est contaminé par une mythologie de mauvais aloi. Les dieux se querellent entre eux à propos de leur attitude vis-à-vis de l'humanité. Le survivant du cataclysme et sa femme

sont élevés au rang de divinités : ils habitent à l'extrémité des terres, dans une sorte d'île des bienheureux. C'est là que les rencontre *Gilgamès*, le héros de la grande épopée babylonienne, véritable Ulysse dont l'Odyssée nous est rapportée en douze chants. La geste de Gilgamès est l'une des plus importantes productions de l'humanité antique dans le domaine de la légende merveilleuse. Nous ne connaissons pas le rapsode qui groupa les divers récits en vers dont elle se compose. Elle chante les fatigues et les voyages d'un ancien roi d'Érech dont le nom devait survivre dans la littérature classique sous la forme Gilgamos connue d'Élien (*De nat. anim.*, XII, 21). On vient se plaindre à Gilgamès de ce qu'un monstre du nom d'Êabani, moitié homme et moitié taureau, dérange les pièges des chasseurs et les empêche de prendre leur gibier. Êabani vit, en effet, parmi les animaux dont il partage les goûts et les occupations . Pour l'apprivoiser le roi n'imagine rien de mieux que de l'attirer près d'une source où une courtisane sacrée lui fait goûter les voluptés démoralisantes de la luxure. Êabani, après sa chute, est repoussé par ses confrères, les animaux de la forêt. Il se rend à Érech où il se lie avec Gilgamès. Comme Héraclès et Iphiclès, nos deux héros vont parcourir le monde pour le purger des monstres qui le hantent. A la suite d'une expédition contre l'Élamite *Houmbaba* (1), Gilgamès apparaît à la Vénus babylonienne, Ishtar, comme le type de la beauté mâle et vigoureuse. Le guerrier la repousse durement et lui reproche ses dévergondages. Irritée, la déesse obtient de son père, le dieu du ciel, Anou, qu'il lâche contre le dédaigneux un taureau céleste, le Minotaure chaldéen. Êabani met en pièces l'animal fabuleux. Et voici que sa hardiesse est bientôt punie. Il succombe à la maladie, il meurt entre les bras de son ami. Gilgamès est bouleversé par cette vision de la mort. Il veut trouver le secret de vivre toujours. On lui apprend que ce secret a été connu du Noé babylonien, *Outa-napishtim*. A travers les péripéties les plus palpitantes, l'Ulysse d'Érech court le monde par monts et par vaux, rencontre

(1) Le nom de *Houmbaba* a survécu dans le Kombabos de Lucien, *De dea syria*, 19 sq.

la nymphe *Sabitou*, véritable Calypso. Elle lui conseille de renoncer à son voyage, car l'immortalité est réservée aux dieux. Qu'il songe seulement à bien jouir de la vie présente ! Enfin — après avoir passé les « eaux de la mort » — Gilgamès rencontre Outa-napishtim et sa femme. Il écoute de la bouche d'Outa-napishtim par quelle série d'aventures il a marché vers l'immortalité. C'est le long récit du déluge. Gilgamès voudrait partager cette immortalité. Alors, son interlocuteur lui indique la fameuse *plante de vie* qui permet de reprendre sans cesse une nouvelle jeunesse. Cette plante, prototype de l'arbre de vie, croît dans l'*Apsou*. Gilgamès s'en empare et en explique les propriétés au batelier qui l'a mené sur les eaux de la mer. Le nom mystérieux de cette plante est : « le vieillard devient jeune. » Heureux de son aubaine, Gilgamès reprend le chemin d'Érech. La fraîcheur d'une source le tente, il s'y baigne. Mais *le serpent*, l'ennemi héréditaire de la pauvre humanité, profite de l'occasion pour emporter la plante de vie. Plaintes inutiles du héros qui, pour se consoler, vient évoquer son frère d'armes Êabani, comme Ulysse évoquait Tirésias, comme Saül évoque Samuel. L'épopée finit sur cette scène de nécromancie et sur la description de la situation des morts dans l'autre monde (§ 16).

25. Un autre mythe contient une description détaillée du *shéol* babylonien, c'est celui de la descente d'Ishtar aux enfers, dont le caractère astral est assez marqué. La déesse des amours descend chez sa sœur, Éreshkigal, « la dame de la grande terre (= les enfers) ». Retenue prisonnière, elle est délivrée par l'intervention du dieu Tammouz qui charme les puissances infernales par les accords de sa flûte. Tammouz est un Orphée qui retire son Eurydice. La descente de Vénus sous l'horizon, quand vient le soir, sa réapparition à l'Orient avec le soleil son frère (= Tammouz), telle est, semble-t-il, l'observation astronomique qui a pu servir de base au récit.

Deux autres mythes, celui d'Adapa et celui d'Étana, contiennent non plus des descentes aux enfers, mais des ascensions au ciel. Étana est enlevé par un aigle, exactement comme Ganymède. Adapa grimpe le long de la route

des cieux et arrive à la porte d'Anou. Mais Étana attrape le vertige et, comme Icare, retombe des cieux sur la terre. Adapa est plus heureux. Sur le conseil de son dieu, Êa, il refuse de manger « la nourriture de vie » et de boire « les eaux de vie » que lui offre le roi du ciel, Anou. Il n'a pas le droit de devenir immortel et il ne veut pas se priver du bonheur de redescendre sur terre. C'est exactement l'attitude d'Ulysse refusant de manger l'ambroisie à la table de Calypso et obtenant ainsi le privilège de rester homme et de rejoindre sa Pénélope.

26. Nous ne voulons pas insister sur les mythes trop fragmentaires de « Bêl et le dragon », « Nergal et Éreshkigal ». Ce dernier, de même qu'une partie de celui d'Adapa, faisait partie de la trouvaille d'El-Amarna. La mythologie babylonienne s'est répandue sur les pays de Canaan, de Phénicie, et même en Égypte. Son influence sur la mythologie grecque est incontestable, comme on a pu le voir par quelques traits que nous avons signalés au passage. A propos de l'Odyssée, M. Bérard a pu écrire (1) : « Ce que l'Égypte ne pouvait fournir au poète odysséen, il le trouvait dans les contes et récits des gens de Syrie ou de Chaldée. » Les Hébreux, du moins les écrivains inspirés, se tinrent en garde contre ces traditions généralement dégradantes pour la divinité. S'ils ne rejetèrent pas certains détails dont la couleur plaisait à l'imagination populaire, ils eurent soin d'élaguer tout ce qui pouvait contaminer le monothéisme le plus pur. Ils firent pour ces récits ce qu'ils avaient fait pour la législation : ils transformèrent en un élément de moralité et de religion ce qui était un legs des âges passés. La tradition biblique apparaît dans une lumière nouvelle et plus surnaturelle quand on l'oppose aux traditions mythologiques de la Chaldée. Par contre, le sentiment religieux, cette sorte d'instinct que Dieu a déposé au cœur de l'humanité, est extrêmement vivace dans les âmes des Babyloniens et des Assyriens. L'action de la religion se fait sentir, comme nous l'avons constaté, dans toute leur vie privée ou sociale. Chez eux, la religion, au lieu d'être une forme supérieure de la mythologie ou de la

(1) *Les Phéniciens et l'Odyssée*, II, p. 71.

magie, nous apparaît comme paralysée et gênée par ces dépravations de l'instinct religieux. Le polythéisme trouve en elles ses plus fermes appuis. Mais, en même temps, le sort de ce polythéisme se trouva indissolublement lié à celui des pays où il s'épanouissait . Le jour où Ninive sombra, Ashour sombra avec elle. Le jour où s'effondra le temple de Babylone, Mardouk périt avec lui. Cependant que le vrai Dieu survivait à la captivité de son peuple sur les rives de l'Euphrate, à la ruine de Jérusalem et de son temple, à l'infidélité des Juifs. Son culte n'était pas limité à la montagne de Samarie ou à la colline de Sion, mais il pouvait s'étendre par le monde entier, partout où se rencontreraient les adorateurs en esprit et en vérité.

II

Araméens, Syriens, Nabatéens, Palmyréniens

1. Après les Babyloniens et les Assyriens, le peuple sémitique qui exerça le plus d'influence sur l'ancien Orient est, sans contredit, celui des Araméens. La civilisation des Phéniciens se répandit plutôt sur les côtes de Syrie et d'Asie-Mineure, dans les îles de la Méditerranée, pour atteindre finalement les rivages septentrionaux de l'Afrique et les plages hospitalières de la Grèce, de l'Italie, de la Gaule ou de l'Espagne. L'influence des Arabes fut généralement concentrée dans la péninsule comprise entre le golfe Persique et la mer Rouge. Par contre, les hordes araméennes se répandirent à travers toute la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine, et jusque dans le nord de l'Arabie. Lorsque les ancêtres des Hébreux émigrèrent d'Our en Chaldée, ils firent une première station dans la ville de Harran sur le Balikh, affluent de l'Euphrate. Toute cette région était déjà le siège d'une installation araméenne. C'était ce que la Bible appelle « l'Aram des deux fleuves », c'est-à-dire l'Aram mésopotamien. On éprouvait le besoin de spécifier par une épithète ou par un complément chacune des nombreuses colonies que fondaient ces Araméens. Dans les plus anciens textes cunéiformes ils

apparaissent comme des nomades dont les incursions tantôt inquiètent le centre de la Mésopotamie ou la région d'Édesse, tantôt violent les frontières de la Syrie et de la Phénicie, tantôt harcèlent les villes méridionales de l'empire assyrien. A l'époque de Sargon d'Assyrie (722-705 av. J.-C.) et de Sennachérib (705-661), ce sont des Araméens nomades, établis sur les rivages du golfe Persique, qui placent et soutiennent sur le trône de Babylone le roi Mérodachbaladan II. Ceux d'entre ces nomades qui se fixèrent soit au pays de Harran, soit sur les rives de l'Oronte, soit dans la région de Damas et du Hauran, soit même dans l'Arabie et en Égypte, ne tardèrent pas à avoir une langue et une écriture spéciales dont l'usage se répandra en Assyrie et même en Palestine au VIIIe siècle avant notre ère. De cette langue hériteront les Nabatéens, les Palmyréens, les Juifs du temps de Notre-Seigneur et les Syriens de nos jours. Les Grecs avaient donné ce nom de « Syriens », probablement un succédané d' « Assyriens », aux populations sédentaires d'origine araméenne, et l'appellation de « Syrie » s'étendait tantôt à tout le pays compris entre le Tigre et la Cilicie au nord, l'Égypte et l'Arabie au sud, tantôt — au sens restreint — à la contrée que limitaient l'Euphrate à l'est, l'Arabie au sud, la Palestine à l'ouest et la Cilicie au nord. Les traducteurs grecs de la Bible traduisirent partout Aram par « Syrie » et Araméens par « Syriens ».

2. Il nous serait bien difficile de donner une idée de ce qu'était la religion des Araméens nomades. Tout ce qu'on en pourrait dire, c'est qu'elle se rattachait, par les grandes lignes, aux religions sémitiques et qu'elle devait en présenter les caractères communs, en particulier le culte du dieu *El*. Les Araméens sédentaires ont laissé de leurs inscriptions et ce sont évidemment les meilleurs témoins de leurs idées religieuses. La plus ancienne de ces inscriptions est probablement celle que vient de découvrir récemment M. Pognon dans la région d'Alep. Elle émane d'un certain *Zakir* (ou Zakar), roi de Hamath (*Hama*) et du pays de Lou'oush (entre l'Oronte et la Méditerranée). Comme Zakir (ou Zakar) était contemporain du roi de Damas, Bar-Hadad, connu dans la Bible sous le nom de

Ben-Hadad, son inscription doit être datée vers l'an 800 avant Jésus-Christ. De la première moitié du VIIIe siècle avant notre ère l'inscription dite de *Hadad*, découverte par les fouilles allemandes à Sendjirli (entre Antioche et Mar'ash), l'ancienne capitale du royaume araméen de Iâdi. Un peu plus tard (entre 745 et 727 av. J.-C.) les inscriptions dites de *Panammou* et de *Bar-Rekoub* qui sont de la même provenance. De *Nêrab*, au sud-est d'Alep, deux inscriptions datant probablement du VIIe siècle avant notre ère ; de *Teima*, dans l'Arabie du nord, une longue inscription, plus jeune d'un ou de deux siècles, telles sont les autres sources originales qui nous renseignent sur la religion araméenne. Nous ne pouvons tabler sur les textes nabatéens; car, s'ils sont rédigés en langue araméenne, les noms propres qu'on y rencontre et les divinités qui y sont invoquées attestent que leurs auteurs se rattachent plutôt au rameau sud-arabe. La même réflexion s'applique aux nombreux textes palmyréens. Nous traiterons, cependant, des religions nabatéenne et palmyréenne à la suite de la religion araméenne ou syrienne, afin d'envisager en un seul ensemble les diverses populations de même langue. On pourra, par là même, se faire une certaine idée de ce que fut la religion des Arabes avant l'Islam (Sabéens, Minéens).

3. Les Syriens ont adoré le dieu *El*, dont le nom apparaît comme élément constituant dans certains noms propres, exactement de même que chez les Hébreux. Dans l'inscription dite de Hadad et dans celle de Panammou, on rencontre ce dieu El comme divinité personnelle. Mais alors que chez les Hébreux ce dieu El (Éloah, Élohim) était resté *le dieu unique*, chez les Araméens (comme chez les autres Sémites), il devient l'une des figures du panthéon. Le premier rang, chez les divers groupes araméens, n'appartenait pas à El. Leur dieu, de beaucoup le plus vénéré et le plus répandu, fut le dieu *Hadad*. C'est lui que Macrobe désigne comme leur divinité suprême : *Deo enim, quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt* (*Saturn.*, I, 24). Dans son syncrétisme solaire, Macrobe voudrait voir dans Hadad le dieu-soleil. C'est une erreur. Nous nous trouvons en présence de l'Adad des Assyriens qui est sûrement le dieu des orages (I, § 12). C'est pour cette

raison que les Babyloniens l'ont désigné parfois sous le nom de *Rammânu* « le Tonnant », d'où lui est venu, chez les Cananéens et les Hébreux, le nom de *Rimmon*. Un passage de la Bible (*Zach.*, XII, 11) groupe les deux désignations dans le nom de *Hadad-Rimmon*. Dans les inscriptions de Sendjirli, Hadad marche en tête des dieux. A la même époque (VIIIe siècle avant notre ère), les rois de Damas portent des noms comme Ben-Hadad ou Hadadézer, qui attestent la vitalité du culte de Hadad dans leur royaume. Il y a plus. Les souverains d'Assyrie qui ont précédé Téglath-phalasar III, à savoir Šamši-Adad IV (824-812 av. J.-C.) et Adad-nirari III (811-783 av. J.-C.) ont, eux aussi, le nom du dieu comme élément de leurs noms. A cette même époque, le royaume d'Israël, séparé depuis plus d'un siècle du royaume de Juda, s'est tourné tout entier vers le culte des taureaux qu'avait installés Jéroboam Ier à Dan et à Béthel. Nous avons vu que ces taureaux étaient des symboles de ce dieu Hadad, qui, en cela, se rapprochait du dieu indo-européen des orages, Indra. Ainsi le dieu du tonnerre, Hadad ou Adad, et le taureau qui le représentait envahissaient non seulement la Mésopotamie et la Syrie, mais même la Palestine. En même temps, les Hittites (Héthéens) d'Asie-Mineure (1) continuaient d'adresser leurs hommages à *Teshoup* qui était, lui aussi, le dieu du tonnerre et qui, comme Hadad, brandissait la foudre et la hache. Jamais le culte de Iahvé, conservé en Juda, ne courut pareil risque. Si, débordant les frontières, le taureau s'était installé dans le temple de Jérusalem, on peut dire que tout l'Orient civilisé aurait communié dans une même religion qui eût fini par étouffer celle du vrai Dieu. Les prophètes d'Israël et de Juda clamèrent contre cet intrus dont le culte suivit les destinées des pays qui l'avaient soutenu et propagé. On a retrouvé au Janicule, en pleine Rome antique, un sanctuaire dédié au dieu Hadad. Il y est qualifié à la fois de « dieu du Liban » et de dieu « des sommets ».

(1) Leur capitale était située sur l'emplacement de la ville actuelle de *Boghaz-Keuï*. Sur ces Hittites, cf. *Revue biblique*, 1908, p. 312 sq.

4. Comme les Assyriens et les Babyloniens, dont ils subirent l'influence, les Araméens eurent un culte astral. Le soleil, sous son nom commun, est invoqué dans les inscriptions de Sendjirli, aussi bien que dans celles de Zakir et de Nêrab. Mais, tandis que le *dieu-soleil* sera surtout vénéré à Palmyre, les Syriens s'attachèrent principalement au *dieu-lune*. Celui-ci qu'on appelle simplement Sahar « Lune », avait émigré d'Our au pays de Harran. Sur la stèle de Bar-Rekoub, le croissant lunaire est désigné par le titre « de Baal de Harran » et, dans les noms propres assyriens du VIIIe et du VIIe siècle avant notre ère, on remplacera souvent le nom assyrien du dieu-lune, Sin, par celui de « Seigneur de Harran ». Le dieu avait emmené avec lui sa femme *Nin-gal* et son fils, le dieu du feu *Nouskou*. Or, dans les deux textes de Nêrab, on voit figurer *Nikkal* (= Nin-gal) et *Nousk* (= Nouskou) à côté du dieu *Sahar*. C'est une preuve de la facilité avec laquelle les Araméens, qui étaient plutôt des hommes d'affaires que des dévots exclusifs, accueillaient les divinités étrangères. Aussi ne nous étonnons pas si, en Égypte, les dieux locaux, et en particulier Osiris, sont vénérés par les commerçants syriens. Des Phéniciens ils empruntèrent le dieu *Réshef* ou *Réshouf* qui suit les dieux Hadad et El dans l'inscription dite de Hadad. De même que les Assyriens avaient connu un cocher du dieu-soleil, les Araméens vénérèrent un dieu *Rekoub-El* ou *Rakkab-El*, qui représentait le « cocher du dieu El ». Les Araméens de Teima, en Arabie, eurent ceci de spécial qu'ils désignèrent « dieu » ou « baal » par le mot *Ṣalm* « image, statue », dans le sens d' « idole ». Ils eurent comme dieux spéciaux, *Singalla*, l'une des formes du dieu-lune, et *Ashîrâ*, qui correspond à la déesse *Ashêrâ* des Cananéens. Partout le même procédé d'adaptation. C'est ainsi qu'autour du dieu solaire d'Édesse se grouperont *Monime* et *Aziz* qui sont d'origine arabe. On fusionna même plusieurs divinités entre elles. De la déesse ʿAtar, succédané de ʿAstar (Astarté), et du dieu ʿAthé (Attis), on obtint la déesse *Atargatis* ou Dercéto, dont le culte répandu à la fois dans la Syrie et en Philistie était contaminé par des influences phrygiennes.

5. A côté du mot *baith* « maison », pour désigner le tem-

ple où est censée habiter la divinité, les Araméens ont employé le mot *haram* dont le sens précis est celui d'enceinte sacrée. Chez ces populations, comme chez les Arabes, les Nabatéens, les Cananéens, on a eu l'idée d' « un terrain réservé à la divinité. » Malheureusement on n'a pas retrouvé de lieu de culte dont on puisse dire qu'il soit spécifiquement araméen. Il n'est pas facile non plus de dire à quelle idée répondait, chez eux, la désignation du « prêtre » par le mot *komer*. La consécration personnelle par la circoncision existait chez les Syriens, comme chez les autres Sémites (à l'exception des Babyloniens et des Assyriens). Quant aux temps sacrés, les textes sont muets sur ce point. Lucien de Samosate dans son traité sur *La déesse syrienne* parle de la fête qui se célébrait au printemps, dans la ville d'Hiérapolis. On allumait un immense bûcher où les chèvres, les brebis et les autres victimes étaient consumées. Des réjouissances orgiaques accompagnaient ces sacrifices. Il y a là une pénétration très évidente des folies phrygiennes en l'honneur d'Attis dans le culte plus sobre des anciens Sémites. La mutilation volontaire que d'aucuns pratiquaient sur eux-mêmes dans ces bacchanales est directement importée des Galles phrygiens.

6. Les idées des Araméens sur la vie au delà de la tombe nous sont rendues familières par les inscriptions de Sendjirli et de Nêrab, qui sont des textes funéraires. On donnait le nom de *néfesh* « âme » à ce qui survivait du mort (les Mânes). C'était un principe matériel puisqu'il pouvait boire et manger. En somme, de même que chez les Babyloniens et les Assyriens, le mort avait besoin du vivant. Il le conjure de permettre au *néfesh* du défunt de s'associer aux sacrifices alimentaires qui sont offerts aux dieux. On a aussi un grand souci de demeurer tranquille dans la tombe. L'une des stèles de Nêrab porte le vœu suivant : « Ils n'ont mis avec moi aucun objet d'argent ni de bronze, on m'a mis avec mon habit, afin que tu ne pilles pas ma couche en faveur d'un autre (1). » Le mort veut avoir le vivre et le couvert au delà de la tombe. Dans son traité sur *La déesse syrienne* (LII-LIII), Lucien décrit les coutumes

(1) Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 501.

funéraires des Hiérapolitains. Quiconque a vu un mort ne peut pénétrer le jour même dans le temple. Le lendemain il y entre après avoir été purifié. Les parents du mort s'abstiennent, durant trente jours, des cérémonies religieuses, et ils ne franchissent ensuite le seuil du temple qu'après s'être rasé la tête. Ce dernier usage n'est pas propre aux Syriens : on le rencontre à la fois chez les Arabes et les Hébreux. Il ne s'agit pas d'une simple marque de tristesse, mais bien d'un rite quelconque dont le sens primitif pourrait être de supprimer l'impureté contractée par le contact ou simplement la vue du mort.

7. Les *Nabatéens* forment le trait d'union entre les Araméens ou Syriens et les Arabes. Leur histoire avant la période hellénistique est assez obscure. Il semble, cependant, assez légitime de les identifier avec les Nebaioth de la Bible et les Nabatou qui, depuis Téglath-phalasar III (745-727 av. J.-C.), figurent dans les inscriptions cunéiformes parmi les tribus araméennes. Au IVe siècle avant notre ère, ils sont installés très fortement dans le territoire occupé précédemment par les Édomites au sud et à l'est de Juda. Leur capitale est *Pétra*, l'antique *Séla'* « le Roc (*Petra*) ». Répandus depuis la côte orientale de la Mer Rouge jusqu'à Pétra, possédant, outre leur capitale, des centres florissants comme *Hégra* (aujourd'hui *Meda' in-Sâleh*) dans l'Arabie du nord, des villes saintes comme *'Abdeh* à la lisière méridionale des pays bibliques, les Nabatéens organisèrent longtemps les caravanes qui transmettaient aux populations de la Syrie et de la Palestine les produits de l'Arabie et *vice versa*. Ils s'entremêlèrent aux événements de la Judée à l'époque des Macchabées. En l'an 169 avant Jésus-Christ, ils constituent un royaume qui durera jusqu'en l'an 106 après Jésus-Christ, époque à laquelle toute la Nabatène est réduite en province romaine. Leurs inscriptions se retrouvent depuis Hégra au sud jusque dans le Hauran. On en a relevé aussi un très grand nombre dans la péninsule sinaïtique, par où les caravanes se rendaient en Égypte. Parfois simples graffites, le plus souvent textes funéraires ou dédicaces, c'est dans ces inscriptions que nous trouvons tous les renseignements concernant la religion de ce peuple de marchands.

8. Polythéistes comme les autres Sémites, les Nabatéens furent moins syncrétistes que les Syriens. Leurs divinités furent souvent des divinités locales. Ainsi le chef de leur panthéon, le dieu *Dousharâ*, porte un nom qui signifie simplement « Seigneur de Sharâ ». Et pourtant il était le « seigneur du monde », tout comme le « seigneur des cieux » des gens de Palmyre. Les écrivains grecs et latins firent de Dousarès le pendant de Dionysos-Bacchus ; mais, en fait, le dieu était simplement le soleil et on pouvait le désigner par la périphrase suivante : « Celui qui sépare la nuit du jour. » Dousharâ était représenté par un bloc de pierre noire rectangulaire, analogue à la fameuse *ka'aba* de la Mecque. Sa parèdre était *Manât* ou *Manoutô* qui est encore connue dans le Coran (LIII, 20) et qui peut équivaloir à une déesse fortune, Τύχη. Une autre déesse était *Al-Lât* dont le culte, originaire de l'Arabie du Sud, s'est étendu à travers le Hauran jusqu'à Palmyre. C'était une déesse du ciel, que d'aucuns identifient avec l'étoile du matin, d'autres avec la lune. D'Arabie aussi le culte du dieu *Habalou*, plus exactement *Hobal*, qui devait se maintenir comme dieu suprême du sanctuaire de la Mecque. Des Édomites les Nabatéens héritèrent le dieu *Qôs* qui apparaissait déjà comme élément divin dans le nom de *Qôs-malaka*, le roi édomite contemporain de Téglathphalasar III (745-727 av. J.-C.). On ne sait pas exactement quelle divinité se dissimule sous le nom de « Seigneur du temple (ou de la maison) », qui figure à côté de celui d'*Al'Ouzza*, l'une des épithètes des anciens Arabes pour désigner l'étoile du matin. Comme les Babyloniens et les Assyriens, les Nabatéens divinisèrent leurs rois. On a retrouvé, à Pétra, le sanctuaire d'Obodas II (vers 28-9 av. J.-C.), où on le qualifie expressément de « dieu ».

9. Pas plus que les autres Sémites, les Nabatéens n'ont cru que la vie finissait à la tombe. Il est peu de peuples qui aient eu, autant qu'eux, le souci de se ménager des demeures somptueuses pour leurs Mânes. Aussi bien à Pétra qu'à Hégra, ce sont les monuments funéraires qui sont les plus nombreux et les plus riches. La loi intervenait pour empêcher la violation de ces monuments et punissait d'une forte amende quiconque présumait de se faire ensevelir

dans un tombeau qui n'était pas le sien. La religion sanctionnait cette inviolabilité de la tombe et les inscriptions disent formellement que le sépulcre est compté au nombre des choses *haram*, c'est-à-dire soustraites à l'usage commun et rangées parmi les objets sacrés. « Et ce tombeau et son inscription sont chose sacrée, suivant la nature des choses sacrées chez les Nabatéens et les Salamiens, pour les siècles des siècles (1). » Comme on l'a écrit fort justement : « Il semble que ces Nabatéens, toujours en route pour leur commerce, se préoccupaient assez peu de leurs demeures terrestres, asiles pour une nuit de temps en temps. Leur grand souci était la demeure d'au delà, « demeure d'éternité », qui méritait par conséquent une attention toute spéciale (2). » Afin de perpétuer la mémoire du défunt et de le rappeler à l'attachement de ses descendants, on le représentait par une pyramide soit construite soit simplement gravée (en forme de triangle très allongé reposant sur une base) sur les parois du tombeau. C'était le *néfesh*, c'est-à-dire « les Mânes » du mort. Simon Macchabée est fidèle à cet usage quand il bâtit « sept pyramides » sur la tombe où reposent son père, sa mère et ses quatre frères, la septième étant réservée pour lui-même (3).

10. Nous connaissons plusieurs sanctuaires nabatéens. Le plus important est celui de Pétra. Situé sur un escarpement de rocher, isolé du reste de la colline, c'est bien le type du haut lieu. On y accédait par une esplanade surmontée de deux obélisques, qui jouent le rôle des piliers ou des colonnes que les Égyptiens,les Phéniciens et les Juifs plaçaient à l'entrée de leurs temples. De là on pénétrait dans une autre cour au fond de laquelle s'élevait l'autel où très probablement étaient consumés les holocaustes qui précédemment avaient été immolés sur un autel voisin. « Ce préjugé commun à tous les Sémites, qu'on ne devait pas sacrifier sur un autel dressé avec le fer, existe encore ; à côté de l'autel bien équarri nous trouvons le

(1) Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, t. I, p. 156.
(2) *Ibid.*, p. 306.
(3) I Macch., XIII, 28.

rocher brut sur lequel on immolait les victimes (1). » Le haut lieu de Pétra représente le sanctuaire à ciel ouvert. Celui de Hégra, appelé aujourd'hui le Divan, est le sanctuaire fermé, tout entier taillé dans le roc et précédé d'une entrée monumentale, où un magot, sculpté à droite de la porte, invite les fidèles à pénétrer dans le temple. Aux abords du Divan de nombreuses niches sont gravées dans la paroi du rocher et dédiées aux diverses divinités. Le plus caractéristique des objets de culte nabatéens est la *mesgidâ*, dessinée par le graveur sur un rocher de façon à simuler une colonne. Le nom signifiait « l'endroit où l'on adore ». L'inscription gravée sur la *mesgidâ* invitait le fidèle à se souvenir de tel ou tel dieu, souvent d'un dieu étranger. On se tournait peut-être vers elle pour la prière, comme les musulmans de nos jours se tournent vers la *qibleh* qui leur indique la direction de la Mecque.

11. La religion des Palmyréniens présente un intérêt spécial. On a voulu voir chez eux l'épanouissement d'une tendance, commune aux Sémites, de concentrer leurs adorations sur une seule divinité. Justice a été faite de cette prétention. Le polythéisme est la norme religieuse aussi bien à Palmyre que dans les autres populations sémitiques, Israël mis à part. Sans doute, les Palmyréniens ont eu une conception du divin moins grossière que les Arabes ou les Syriens d'antan. C'était le fruit d'une longue épuration qui, favorisée par les influences juive et grecque, n'a produit tout son effet qu'après l'expansion du christianisme. On sait que les inscriptions palmyréniennes, rédigées ordinairement en araméen (dialecte de Palmyre) et en grec, sont toutes des trois premiers siècles de notre ère, à l'exception d'un texte funéraire qui remonte à l'an 9 avant Jésus-Christ. Le commerçant de Palmyre demeure attaché aux vieilles divinités des nomades, tout en accueillant l'art grec pour la construction des sanctuaires. Parmi ces antiques divinités, celle qui devait prendre le premier rang était *le soleil*. L'empereur Aurélien, qui, fils d'une prêtresse du soleil, avait entrepris de syncrétiser les ado-

(1) Savignac, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 287.

rations sur la personne de l'astre du jour, fut l'un des promoteurs de ce culte. Il dédia au Soleil le temple que les Palmyréniens avaient construit en l'honneur de *Bêl*, le seigneur des dieux, dont le nom était venu de Babylone. L'élément *Bêl* ou *Bôl* « seigneur » figurait, d'ailleurs, dans le nom de la divinité qui fut la véritable divinité solaire, *Malak-Bêl*, identifiée par les Romains avec *Sol*, par les Grecs avec le Jupiter d'Héliopolis (*Ba'albek*), qui n'est autre que Ἥλιος. Et de même nous retrouvons cet élément Bêl ou Bôl dans *Iarhibôl*, autre forme du dieu solaire, et dans *'Aglibôl* qui est le dieu lunaire en tant que compagnon du soleil. C'était aussi un dieu astral que cet *'Aziz* (Αζιζος) venu d'Édesse à Palmyre. Il représentait l'étoile du matin. Un dieu nabatéen qui avait, comme son peuple d'après Diodore de Sicile (1), la propriété de ne pas boire de vin, était aussi vénéré à Palmyre. Si le vin était en aversion, l'eau, par contre, devait être regardée comme sacrée. On connaissait, à Palmyre, une source bénie qui était dédiée à Gad, c'est-à-dire à la déesse-fortune, Τύχη, très en faveur dans tout le désert syrien et dans le Hauran. Une autre déesse syrienne, Atergatis ou Dercéto, avait aussi son culte dans la ville. Mais « ils avaient été beaucoup moins fidèles que les Nabatéens à l'antique Allath, la déesse des Arabes au temps d'Hérodote (2). »

12. Un dieu, qu'on croyait jusqu'ici d'origine récente mais dont on retrouve maintenant le nom sur la stèle de Zakir, fut très en honneur chez les Palmyréniens. C'était le « Seigneur des cieux », que les inscriptions appelaient « le dieu bon et bienfaisant » ou « le seigneur du monde » et qu'on interprétait en grec par Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος. Il correspondait au dieu Hadad que nous avons trouvé chez les Babyloniens et les Syriens. Sous le nom de « Baal des cieux », il fut vénéré des Phéniciens (qui le transmirent aux Carthaginois), des Araméens ou Syriens, comme en fait foi la stèle de Zakir, des Nabatéens, des Palmyréniens, des Arabes du Safa. L'accueil fait à ce « Seigneur des cieux »,

(1) *Géograph.*, XIX, 94.

(2) Lagrange, *Palmyre*, dans *Le Correspondant*, du 10 septembre 1908, p. 951 sq.

qui n'était le baal d'aucune cité, par les Sémites polythéistes, et, en même temps, l'équivalence qu'on pouvait établir entre ce dieu et le Jupiter olympien, c'étaient autant de points d'appui que trouverait dans la conscience religieuse le christianisme en lutte avec les cultes nationaux. Il était facile d'identifier cette divinité suprême avec le « Dieu des cieux » que connaissaient les Juifs ou avec le « Père céleste » que faisaient connaître les disciples de Jésus.

13. Comme les Nabatéens, les Palmyréniens eurent un grand souci de leurs tombeaux. « Il n'est pas douteux que les Palmyréniens, comme les autres Sémites, aient d'abord enseveli leurs morts dans des caveaux creusés dans le roc. On ne pouvait se dispenser d'élever des monuments sur les tombes, selon une coutume non moins générale. Puis les monuments eux-mêmes furent organisés pour recevoir les cadavres (1). » Au lieu de représenter le mort par la pyramide ou le *néfesh*, on voulut en donner un véritable portrait. De là ces nombreux bustes funéraires qui ont émigré de Palmyre vers les musées d'Europe. Les inscriptions sépulcrales sont d'un laconisme de gens d'affaires. Le nom du défunt et de sa famille, la date de sa mort, une exclamation : « hélas ! » La tombe s'appelle « la demeure d'éternité ». C'est là que doit survivre le défunt, et malheur à quiconque vient troubler ses ossements : « Qu'il n'ait ni postérité ni fortune à jamais ! Qu'il n'y ait rien de bon pour celui qui ouvrira, à jamais ! De pain ni d'eau qu'il ne soit jamais rassasié (2) ! » Le souci des morts ne fit pas oublier celui des dieux, et les temples furent entretenus avec autant de soin que les tombeaux. Le sanctuaire national de Palmyre, bâti au premier siècle de notre ère, comprenait une immense enceinte, toujours le haram sémitique, au milieu duquel se trouvait le naos du dieu. Les Palmyréniens firent pour leur temple ce qu'ils avaient fait pour leurs monuments publics, ils en confièrent la main-d'œuvre aux architectes grecs. Sous le siège de la ville

(1) Lagrange, *Palmyre*, dans *Le Correspondant* du 10 septembre 1908, p. 945 sq.

(2) Cooke, *North-semitic inscriptions*, p. 311.

par Aurélien (272 apr. J.-C.), le temple fut détruit, et avec lui — malgré l'activité d'Aurélien qui voulut le reconstruire — sombra la religion palmyrénienne. « Il est touchant, pourtant, car rien ne nous est étranger des aspirations religieuses de l'âme, de retrouver, dans l'immense étendue de l'empire, des inscriptions qui rappellent que tel cavalier palmyrénien, à Rome, en Afrique, ou dans l'humide Germanie, loin de sa cité et de ses temples, se souvenait encore, dans cet exil, des dieux de Tadmor (1). » Par contre, la reine de Palmyre, Zénobie, avait fait restaurer une synagogue juive en Égypte.

III

Phéniciens, Carthaginois, Cananéens

1. Les Phéniciens furent le trait d'union entre le monde sémitique et le monde grec. Leur pays était trop étroit pour les contenir. « La mer est tout en Phénicie : le sol, il y en a bien juste ce qu'il faut pour donner pied à une quinzaine de villes et à leur banlieue de jardins. Le Liban et ses forêts impénétrables l'isolaient à peu près entièrement de la Syrie creuse, et l'enfermaient en une sorte de préau étroit, long, bordé d'écueils et de falaises, comme étouffé entre la montagne et les flots (2). » Les Assyriens et les Babyloniens avaient donné à ce territoire le nom d'Amourrou, d'où est venu celui d'Amorrhéens, que donne la Bible aux anciens habitants de Canaan. Elle appelle « Sidoniens » les gens de Phénicie, exactement comme fait Homère, et cela se conçoit étant donnée l'importance prise par Sidon au point de vue politique et économique. L'île d'Arwad, les ports de Ṣimirra, de Batroun,

(1) Lagrange, *Palmyre*, dans *Le Correspondant* du 10 septembre 1908, p. 952.

(2) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, p. 169.

de Beyrouth, les cités maritimes de Byblos, de Tyr, tels étaient — à côté de Sidon — les centres où se ralliaient les navigateurs phéniciens. De bonne heure, ils devinrent les maîtres de la Méditerranée, et, s'il faut en croire les plus récents travaux sur ce sujet, ils furent les initiateurs de la géographie nautique que connurent les Grecs et qui fut condensée dans l'Odyssée. Sur toutes les côtes et dans presque toutes les îles de la « Grande Mer » on retrouve des traces de leurs installations. Avec leurs marchandises ils transportèrent leurs dieux. Les Phéniciens installés en Sicile ou dans la Carthagène conservèrent leurs Pénates. Ils les introduisirent même dans le monde romain : « Les divinités de la côte de Phénicie passèrent aisément au delà des mers ; on vit débarquer Adonis, que pleuraient les femmes de Byblos ; Balmarcodès, « le seigneur des danses », venu de Béryte ; Marnas, le maître des pluies, adoré à Gaza, et l'on célébrait au printemps sur le rivage d'Ostie, comme en Orient, la fête nautique de Maïoumas (1). » Outre les nombreux renseignements, épars chez les classiques grecs ou latins, nous possédons dans les inscriptions phéniciennes, la plupart funéraires ou religieuses, une source de premier ordre pour la connaissance de leur religion. Par contre, les dires de Sanchoniathon, soi-disant recueillis par Philon de Byblos et transmis par Eusèbe de Césarée, sont très sujets à caution et ne peuvent être utilisés que sous la plus grande réserve (2).

2. L'antique divinité des Sémites, *El*, se trouve chez les Phéniciens comme nom d'un dieu personnel et, de même que les Hébreux employèrent le pluriel *Élohim* pour signifier le Dieu suprême, les Phéniciens se servirent du mot *Élim* comme d'un pluriel de majesté pour représenter un seul dieu. La forme féminine *Elat* persista longtemps comme nom propre d'une déesse. Le principe de la juxtaposition d'une divinité féminine à une divinité masculine fut très en honneur chez les Phéniciens. A côté du *baal* de tel

(1) Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2e éd., p. 163.

(2) Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 396 sq.

ou tel endroit ils vénèrent la *baalat* « dame » du même lieu, et à côté du dieu roi (*mélek*) de la cité ils placèrent la déesse reine (*milkat*). Chaque ville, chaque montagne, chaque vallée, chaque endroit remarquable avait son baal, qui était le propriétaire et le seigneur divin. Mais souvent ce *baal* correspondait à l'une des divinités communes aux diverses cités. Ainsi le *baal* d'Arwad était *Dagon*, dont le culte se répandit à travers Canaan, et sur la côte philistine. Celui de Beyrouth est un dieu marin, qui dut être vénéré dans tous les ports, tandis que la ville d'Arsouf (l'Apollonias des Grecs) tire son nom du dieu *Réshef* que nous avons vu émigrer dans la Haute-Syrie. Il semble que le *baal* suprême fût le dieu Hadad, ce dieu du tonnerre, dont nous avons entrevu la diffusion du culte à travers tout l'Orient sémitique et qui correspondait au « Seigneur des cieux ». Le dieu de Tyr était *Melqart* dont le nom signifiait simplement « roi de la cité » et que les Grecs identifièrent avec Héraclès. C'était un dieu solaire, en l'honneur duquel on allumait, le 25 décembre, des feux destinés à lui rendre, par magie sympathique, une vie et une vigueur nouvelles. Son culte se répandit en Chypre, en Égypte, à Carthage. C'est ce même culte que Jézabel introduisit dans le royaume d'Israël et qui souleva les anathèmes du prophète Élie. A Sidon, la divinité qui avait éclipsé les autres était *Eshmoun* dont le temple a été exhumé il y a quelques années. Les savants hésitent à déterminer l'étymologie de son nom, mais sa nature est suffisamment connue. Les anciens l'identifiaient, en effet, avec Ἀσκληπιός, Esculape, non seulement à Carthage, en Numidie, en Mauritanie et en Sardaigne, mais aussi dans sa propre patrie, à Arwad, à Beyrouth, à Sidon, à Acre. Ce fait prouve que ce dieu était, comme Esculape, un dieu guérisseur. Une plante médicinale de l'espèce des solanées portait, d'après Dioscoride, le nom d'ἀστρεσμουνιμ, c'est-à-dire « plante d'Eshmoun » (*herba asclepiaca*), chez les Carthaginois. Il semble également certain que les Grecs identifièrent Eshmoun avec Dionysos Bacchus. Le syncrétisme phénicien fabriqua des noms composés où Eshmoun fut non seulement accouplé à la déesse Astarté (dans Eshmoun-Astarté), mais encore uni au dieu Tyrien Mel-

qart (dans Eshmoun-Melqart). C'était fondre en une seule plusieurs divinités et s'acheminer vers l'adoration d'un dieu manifesté sous différentes formes. Sans insister sur d'autres personnalités du panthéon phénicien, comme *Ṣid* (peut-être éponyme de Sidon), *Ṣédeq* (dieu de la justice, qui figure dans Melchisédech), *Sakkoun*, etc., nous devons consacrer une étude spéciale à *Tammouz-Adonis* qui joua un rôle prépondérant dans la religion phénicienne et exerça son influence sur Israël et sur la Grèce.

3. *Tammouz* était d'origine babylonienne. C'était la divinité chtonienne par excellence. Nous avons vu qu'il portait là-bas le nom de *Doumouzi* et qu'on le considérait comme « l'enfant légitime » de l'Apsou. Il était l'épi qui mûrit sous le soleil, grâce à l'eau douce de l'Apsou. Au jour où la faux homicide tranchait sa vie, les femmes entonnaient les complaintes sur sa mort. Elles parlaient au nom d'Ishtar, l'amante du dieu, ou au nom de sa sœur, la déesse du vin. Les Phéniciens accueillirent ce culte lugubre et lui donnèrent une place à part dans leurs liturgies. La ville de Byblos en devint le siège. Mais au lieu de lui laisser son nom de Tammouz que connut la tradition hébraïque et syrienne, on l'appela *Adonis* « le seigneur » et c'est sous ce vocable que le connurent les Grecs. Saint Jérôme représente la double tradition : *Quem nos Adonidem interpretati sumus, et Hebræus et Syrus sermo Thamuz vocat* (*Explan. in Ezechielem*, sur le chap. VIII, 13 sq.). Le sanctuaire de Byblos fut célèbre dans toute l'antiquité. La ville (aujourd'hui *Djebeil*) était sise à l'embouchure du fleuve Adonis (aujourd'hui *Nahr-Ibrahim*) qui prenait sa source à Afqa dans le Liban. La mort d'Adonis n'était plus simplement le symbole de la moisson expirant sous la faux. Une mythologie très touchante avait poétisé la conception première. Adonis était un jeune chasseur, mis à mort par un sanglier. Son sang rougissait les eaux du fleuve Adonis et c'est alors que commençaient les lamentations funèbres et les orgies, dont Lucien nous a laissé un écho dans son traité *De la déesse syrienne*. L'époque de ces Adonies a été précisée par les savants. Le témoignage de saint Jérôme est formel : *Unde quia, juxta gentilem fabulam, in mense Junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus et deinceps revixisse*

narratur, eumdem Junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant solemnitatem (*Explan. in Ezechielem*, sur le chap. VIII, 13 sq.). C'est vers le solstice, durant le mois de Tammouz (juin-juillet), qu'on célébrait ces rites. Primitivement la fête était purement un deuil. Peu à peu l'idée de la résurrection du dieu — probablement sous l'influence de l'Égypte (par le culte d'Osiris) et de l'Asie-Mineure (par le culte d'Attis) — s'ajoute à celle de la mort. Il est remarquable que, dans Ézéchiel (VIII, 13 sq.), les fêtes en l'honneur de Tammouz qui contaminent le temple de Jérusalem, comprennent seulement les lamentations des femmes. La Grèce, plus que la Judée, accueillit ce culte d'Adonis. Le jour venu, les femmes faisaient des images d'Adonis ; on les exposait comme autant de représentations du cadavre du dieu. Des danses funèbres, des cantilènes lugubres, des plaintes entrecoupées de sanglots, des coups sur la poitrine, toutes les marques de la désolation rendues plus impressionnantes encore par le son du γίγγρος, cette flûte monotone qu'avaient importée les Phéniciens, telle était la liturgie de ces tristes solennités. Plus tard, mais très tard, la fête prit un cachet moins sombre : après les lamentations sur la mort commencèrent les chants sur la résurrection du dieu. Le texte de saint Jérôme, cité plus haut, se termine ainsi : *in quo plangitur a mulieribus quasi mortuus, et postea reviviscens canitur atque laudatur.*

4. La déesse qui prit la prépondérance en Phénicie fut la fameuse Astarté. Elle correspondait à l'Ishtar voluptueuse des Babyloniens, à l'Aphrodite des Grecs. Sous son nom d'Astarté, elle règne surtout à Sidon, en Chypre, en Sicile, en Sardaigne, à Carthage. Comme Ishtar, elle est une déesse du ciel et, très probablement, la planète Vénus. Ce n'est que dans le syncrétisme de basse époque qu'on voulut en faire une déesse lunaire et l'identifier avec l'Égyptienne Hathor. Mise en relation par la mythologie avec l'Adonis de Byblos, elle devient, dès le XIVe siècle avant notre ère, la « dame de Byblos » et Lucien, dans son traité *De la déesse syrienne* (§6), la connaît sous le nom de Ἀφροδίτη βυβλίη. Pour la Bible, elle est, par excellence, la déesse des Sidoniens. Nous savons, par les au-

teurs classiques, que le culte de cette déesse des plaisirs, en Phénicie aussi bien qu'à Babylone ou à Érech, était contaminé par les prostitutions sacrées. Des prostitués mâles figuraient même dans le personnel de ses temples. Elle fut associée au dieu de Tyr, Melqart, au dieu de Sidon, Eshmoun, au dieu de Byblos, Tammouz-Adonis. Les Phéniciens la transportèrent dans l'île de Chypre où elle fusionna avec sa pareille, l'Aphrodite des Grecs. Elle eut moins de fortune à Carthage où une autre déesse phénicienne, Tanit, la supplanta.

5. A côté de leurs dieux nationaux, les Phéniciens accueillirent des divinités étrangères. Outre le dieu babylonien, Tammouz, on rencontre chez eux le dieu syrien Hadad et surtout le dieu égyptien Osiris, très fréquent dans les noms propres. De l'Égypte encore vinrent les déesses Bast et Isis, ainsi que les dieux Horus et Thot, ce dernier correspondant à Ταυτος, inventeur de l'écriture d'après Philon de Byblos.

Toutes ces divinités furent transportées dans le nord de l'Afrique par les Phéniciens qui colonisèrent Carthage et ses environs. On peut dire que la religion phénicienne fut continuée par la religion punique. Nous avons dit déjà que la déesse *Tanit* prit ici la prééminence. Elle fut identifiée successivement à Astarté, à Déméter, à Artémis. L'épithète de « face de Baal » qu'on croyait lui voir attribuer dans certains textes est, en réalité, le nom d'une localité, Penê-Baal, dont Tanit était la dame. A côté d'elle figure, sans cesse, sur les inscriptions puniques, son parèdre Baal-Hammon qu'une inscription latine de Mauritanie interprète par *Hammoni J(ovi) O(ptimo) M(aximo)*. C'était un dieu solaire « le brûlant » qu'on identifia avec une autre divinité africaine, Amon. Un fait très intéressant à constater est que le nom de *Elat* « déesse » était resté nom propre à Carthage et qu'il y avait même un collège de prêtres pour cette déesse. A la suite de leurs démêlés avec la Sicile (en 392 av. J.-C.), les Carthaginois accueillirent les déesses siciliennes, Koré et Déméter, dans leur panthéon (1). Ils ne les confondirent pas avec leur ancienne

(1) Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 457.

déesse, celle que les Romains appelèrent la *Virgo cœlestis*.

6. Le rameau sémitique cananéen, auquel appartenaient les Phéniciens et les Carthaginois, s'était développé surtout en Palestine, dans le pays de Canaan proprement dit. Quand les Hébreux voulaient parler des habitants qui les avaient précédés dans la Terre Promise, ils employaient indifféremment le terme d'Amorrhéens (correspondant plutôt aux habitants du pays d'Amourrou, c'est-à-dire de la Phénicie), ou celui de Cananéens. Ceux-ci avaient conservé le culte primitif. Leurs divinités, toutes grossières qu'elles étaient, luttèrent longtemps contre le dieu d'Israël et de Juda. Les prophètes et les historiens sacrés n'ont pas assez de tous leurs anathèmes contre les *Baals* et les *Astartés*, ces deux têtes de ligne du panthéon cananéen. Le *Baal* est, avant tout, le « possesseur » de tel ou tel endroit. On le spécifie par le nom de la localité dont il est maître et propriétaire. Au-dessus de tous les *baals* se trouve le « Baal des cieux » dont nous avons parlé à propos des Palmyréniens (II, § 12). Quant aux Astartés, les fouilles dans les vieux tells de Canaan ont exhibé un certain nombre de ces déesses, toutes plus impudiques les unes que les autres. Les prostitutions de tout genre contaminaient ces cultes et constituaient un attrait pour les Israélites nouvellement installés dans le pays. Une déesse *Ashêrâ* (forme féminine d'Asher, Ashour, cf. I, § 11) avait fini par donner son nom aux pieux sacrés qu'on installait près des autels. Les hauts lieux que ni les rois de Juda ni les rois d'Israël ne réussirent à faire disparaître étaient trop souvent le théâtre d'orgies en l'honneur du *Baal* ou de l'*Astarté* qu'on y vénérait. Nous en parlerons à propos des lieux de culte (*inf.* § 9). Le dieu cananéen Dagon était un dieu poisson dont le culte se répandit chez les Philistins et en Phénicie (*sup.* § 2). Il figure déjà (environ 3000 ans avant notre ère) dans des noms propres de l'obélisque de Manishtousou, roi de Kish, en Babylonie (1).

7. Les Édomites, les Moabites et les Ammonites eurent les mêmes divinités que leurs frères cananéens de Palestine et de Phénicie. Dans le pays d'Édom, au sud de Juda,

(1) Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, t. I, p. 50.

on eut comme dieu spécial un certain dieu *Qôs*, dont le culte persévéra jusqu'aux temps helléniques. C'est lui qui figure dans les noms de Κοσγηρος, Κοσμαλαχος, Κοσνατανος, relevés dans une inscription de Memphis, du IIe siècle avant notre ère. Chez les Moabites, le dieu national était Kamos dont le nom revient sans cesse sur la stèle de Mésa, roi de Moab vers 850 avant Jésus-Christ. Ce dieu a pour parèdre Astarté qui figure dans le nom de divinité Astar-Kamos, à laquelle Mésa voue ses ennemis en interdit. Chez les Ammonites, le dieu suprême est *Milkom* qui est le même que *Milk* ou *Moloch*, dont le culte fut voué à une telle réprobation par les écrivains sacrés. C'était le « Roi », comme son nom l'indique, et tous les Cananéens l'ont vénéré, sans lui donner toutefois le rang spécial qu'il a chez les fils d'Ammon. Ce Moloch est identifié à Kronos-Saturne et, comme celui-ci, il dévore des victimes humaines. Le caractère odieux de cette coutume n'avait pas empêché Moloch d'émigrer jusqu'à Carthage : « Les Carthaginois avaient une statue de Kronos en airain, étendant ses mains la paume en haut et penchées vers la terre, de sorte que l'enfant qu'on y mettait roulait et tombait dans un abîme rempli de feu (1). »

8. Tous ces Cananéens, qu'ils habitassent la Phénicie, la Palestine, l'Afrique mauresque, les pays d'Édom, de Moab et d'Ammon, tous ont considéré les dieux ou les déesses comme ayant avec eux des relations d'une intimité toute spéciale qu'ils ont souvent exprimées par des termes empruntés à la parenté humaine. Le dieu est « père » ou « frère », la déesse est « mère » ou « sœur », par rapport à l'homme qui se dit *fils*, *frère*. *parent* de la divinité. On a voulu pousser à l'extrême le sens de ces appellations et on y a vu des survivances du totémisme. En fait, il ne s'agit que de métaphores impliquant le concept d'une bonté toute particulière des dieux vis-à-vis des hommes et le sentiment d'une confiance toute filiale des hommes à l'égard des dieux. Ce sont les mêmes sentiments et les mêmes expressions que nous avons rencontrés chez les Babyloniens et les Assyriens (I, § 17). « Dans les obscurités

(1) Diodore de Sicile (XX, 14), cité dans Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 104.

des origines une chose demeure claire : l'hypothèse totémiste ne peut se soutenir qu'à force de suppositions incertaines ; pour nous, il suffit qu'une même idée, celle de *comparer* Dieu à un parent et à un père, se soit produite dans tout le domaine sémitique, avec les applications différentes qu'exigeaient les différents états sociaux (1). » En même temps qu'un père, un ami, un protecteur, le dieu est aussi un maître et les noms propres fourmillent où le fidèle se dit « serviteur » de tel ou tel dieu. « Mon maître, Ma dame » sont des épithètes fréquemment appliquées au dieu et à la déesse. Nous avons peu de renseignements sur la loi morale que pouvait impliquer le sentiment de soumission vis-à-vis de la divinité. En tout cas, le devoir religieux s'impose à l'individu. Le culte est un hommage du fidèle, en même temps qu'une prière et une action de grâce.

9. Voici comment on a spécifié le caractère des lieux de culte chez les Cananéens proprement dits : « Bien en vue sur quelque coteau, à l'ombre d'une futaie ou au voisinage d'une source, une pierre brute ou façonnée en stèle grossière est dressée pour servir d'habitat, tout au moins de symbole à la divinité, conçue sinon d'autre sorte, au moins avec un anthropomorphisme plus défini par les nouveaux arrivants... Ce qui lui donne (au sanctuaire), plus encore peut-être que la caverne sacrée ou les stèles dressées autour du bétyle, sa physionomie spéciale, c'est l'introduction de l'idole et de l'autel (2). » Le symbole divin est tantôt une idole (plus ou moins anthropomorphique), tantôt un bétyle, c'est-à-dire une pierre qu'on appelle « maison de Dieu » *bait-il*, et qu'on regarde comme contenant la divinité. Autour de l'idole ou du bétyle se dressent des stèles votives ou commémoratives, ce sont les *masseboth* que les Hébreux excluent de leur culte. Le sanctuaire cananéen possède aussi un autel pour les sacrifices sanglants. C'est un bloc de rocher plus ou moins équarri sur lequel on immole la victime (cf. II, § 10). L'autel est entouré par les *Ashêrâ*, qui sont des pieux ou des troncs d'arbre dressés

(1) Lagrange, *op. cit.*, p. 118.
(2) Vincent, *Canaan*, p. 202.

dans le sanctuaire. Il y avait là un vestige des bois sacrés où se célébrait le culte primitif. « Lorsque l'enceinte sacrée devint un lieu disposé avec art, le lac sacré remplaça la source, le bois sacré les arbres toujours verts. Une autre réduction était encore possible : la mer d'airain et le pieu sacré (1). » Sous l'influence des Babyloniens et des Égyptiens, les temples de Canaan, surtout ceux de Phénicie (2), finirent par être de vrais monuments où l'art transforma les procédés rudimentaires des premiers occupants.

10. Les sacrifices des Cananéens nous sont connus à la fois par la Bible et par les tarifs des temples qu'on a retrouvés à Carthage. A côté des offrandes de céréales et des libations d'huile, de lait, de graisse, il y a les sacrifices sanglants. On immole les bœufs, les veaux, les cerfs, les béliers et les brebis, les boucs et les chèvres, l'agneau, le chevreau, le faon, des oiseaux. Tantôt toute la victime était consumée, c'était l'holocauste. Tantôt le prêtre et l'offrant se partageaient une partie des chairs. On substitue la victime au coupable dans le sacrifice *pro delicto*. Les Cananéens n'hésitèrent pas à offrir des victimes humaines, spécialement dans le culte de Moloch. « La vie des animaux n'était pas la seule sur laquelle la divinité eût des droits absolus. L'homme coupable envers elle n'avait-il pas mérité la mort ? Si la divinité trouvait son compte à des immolations d'animaux, ne serait-elle pas plus flattée en recevant des victimes humaines ? Il en coûte de se priver d'un animal domestique, combien plus de livrer au sacrificateur un fils chéri ! Si le sang d'un bouc expie, combien plus celui d'un homme ! De là les sacrifices humains, et cette idée, trop subtile pour être primaire, que le sang des animaux pouvait précisément remplacer celui des hommes, au moins dans les circonstances ordinaires, quand la divinité n'était point trop irritée ou trop exigeante de sa nature (3). » C'est pour cela que les Ammonites, comme les Carthaginois font passer par le feu les enfants qu'ils offrent à *Moloch*, le Saturne des Sémites, et c'est pour cela aussi que le roi

(1) Lagrange, *op. cit.*, p. 178.

(2) Temple d'Eshmoun à Sidon, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 487 sq.

(3) Lagrange, *op. cit.*, p. 273 sq.

de Moab, Mésa, bloqué par les Israélites dans sa capitale, immole au dieu *Kamos* son premier-né, sur la muraille de la ville assiégée (II *Reg.*, III, 26 sq.). Les prostitutions sacrées en l'honneur d'Astarté étaient une autre tare des cultes cananéens. Si l'on retrouve chez les Grecs ces perversions du sentiment religieux, qui ont consisté à faire faire aux dieux le sacrifice de la vie humaine ou de la pudeur, c'est en des endroits où l'influence sémitique a été prédominante. « Ses rites obscènes et atroces provoquèrent un soulèvement exaspéré de la conscience romaine quand Héliogabale tenta de les introduire en Italie avec son Baal d'Émèse (1). » A côté du prêtre qui immolait la victime, à côté des prostitués mâles ou femelles qui servaient aux aberrations du culte, le temple avait un personnel de scribes et de sages auprès desquels les étrangers se renseignaient sur les rites et leur signification. Il y avait aussi des barbiers qui pratiquaient les incisions rituelles et qui pouvaient couper la chevelure, lorsqu'on en faisait le sacrifice. Enfin, les besognes les plus viles étaient remplies par des sacristains parasites qui vivaient des restes laissés par les offrants. Nous n'avons pas à insister ici sur la circoncision que les Sémites (hormis les Babyloniens et les Assyriens) eurent en commun avec les Égyptiens. Elle appartient à l'étude de la religion d'Israël.

11. Les idées des Phéniciens et des Cananéens sur la mort sont en parfait accord avec ce que nous avons constaté chez les Babyloniens (I, § 15-16) et chez les Araméens (II, § 6). Les inscriptions mortuaires des Phéniciens et des Carthaginois, les usages funéraires de Canaan nous renseignent sur leur conception de la vie d'outre-tombe. Le mort continue une certaine existence. Le vivant doit respecter son repos, et même pourvoir à ce qu'il ne manque ni du vivre ni du couvert. Chez les Phéniciens, les morts deviennent des *refaïm*, comme chez les Hébreux. Il semble que primitivement ce mot s'appliquait à une classe de morts privilégiés, exactement comme le mot *Mânes* chez les Latins. La famille doit s'occuper du mort et, si elle y

(1) Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2e éd., p. 177.

manque, celui-ci viendra la tourmenter. « Peur ou pitié, l'une et l'autre, si l'on veut, les offrandes attestent toujours que dans la pensée d'un indigène néolithique ou d'un Sémite en Canaan, les morts étaient des êtres atténués et besogneux, à la merci de la compassion ou de la générosité des vivants, qu'ils pouvaient bien peut-être molester pour aviver leur souvenir, mais sur lesquels ils n'avaient rien du pouvoir direct et efficace de divinités même du moindre rang (1). » C'est tout ce qu'on peut dire, dans l'état actuel de nos connaissances. Les inscriptions de Tabnit et d'Eshmounazar, trouvées à Sidon, insistent avant tout pour que le cadavre ne soit pas dérangé. C'est une « abomination pour Astarté » que d'ouvrir le sarcophage et des imprécations sont proférées contre le violateur des tombes.

12. De cet exposé des religions sémitiques, sans les Arabes et les Hébreux, il ressort que partout, sédentaires ou nomades, les Sémites se montrent profondément pénétrés par l'idée d'une nature supérieure à la nature humaine et se manifestant dans des êtres exceptionnels, les dieux et les déesses. Puissants par leur action sur le monde et sur la vie, bons et miséricordieux envers l'humanité misérable, justes et même sévères dans leurs exigences cultuelles, ils reçurent de leurs adorateurs toutes les marques de la vénération et de l'amour. On ne se résigna pas à laisser les dieux loin de l'humanité, on les localisa dans tel coin de terre, on les enferma dans tel objet sacré ou, du moins, dans le sanctuaire (bois sacré, haram, temples, naos). On choisit des hommes pour présider aux hommages publics qu'on rendait à la divinité, pour présenter à cette divinité les prières des profanes, pour être les intermédiaires entre l'humanité et la divinité dans l'offrande des biens de la terre et dans l'immolation des victimes expiatrices. Mais ces hommes religieux, prêtres et fidèles, n'arrivèrent pas à séparer du sol, du clan, de la cité, de l'État, la divinité particulière qu'ils y rattachaient. Ils ne conçurent pas un Dieu, le seul Dieu, s'occupant non seulement des fils de Moab ou d'Ammon, de Tyr

(1) Vincent, *Canaan*, p. 289.

ou de Carthage, de Babylone ou de Ninive, de telle ou de telle tribu, mais du monde entier. Ils confièrent à chaque dieu et à chaque déesse une parcelle de l'autorité divine, ils n'imaginèrent pas un être concentrant en lui seul la causalité et l'action universelles. Le monothéisme n'était pas au terme de leur évolution. Ils l'avaient perdu au cours des âges préhistoriques. Transportant dans les objets de leur adoration les tares qu'ils portaient en eux-mêmes, ils s'ingénièrent à calmer les dieux vengeurs par l'offrande de victimes humaines et à imiter les déesses lascives par les rites obscènes des prostitutions sacrées. Par là, sans doute, ils reconnaissaient le droit des dieux sur toute vie et toute génération, ils oubliaient que la conscience humaine a en elle un fond de réserve et de pudeur, de pitié et de miséricorde, que la religion doit entretenir et non heurter de front. Mais, en même temps, les instincts pervertis qui coexistent avec ce fond de bonté et de moralité trouvaient leur compte dans les cultes grossiers et sanguinaires.

Aussi les Israélites, dépositaires du monothéisme, se sentaient-ils sollicités par les solennités « sous tout arbre vert » qui se célébraient sur leur propre sol. Il ne fallut pas moins que l'action des prophètes, secondée par celle des rois de Juda, pour soutenir la religion de Iahvé contre la poussée envahissante des pratiques babyloniennes, syriennes et cananéennes. Le royaume du nord ne résista pas à l'invasion, et les Samaritains devinrent les types des syncrétistes païens, eux qui adoraient le taureau d'Adad et qui donnaient asile aux divinités de Koutha et de Babylone. Le petit noyau de Juda devait garder la flamme sacrée de la révélation, l'emporter dans l'exil avec lui, le ramener dans sa patrie, jusqu'à ce que la venue du Christ lui donnât une vie nouvelle et, lui faisant franchir les frontières de la Judée, la répandît à travers le monde.

BIBLIOGRAPHIE (1)

Bibliographie générale.

a) Sur les Sémites et leur histoire nous signalerons, parmi les ouvrages les plus récents, E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 2e éd., en cours de publication depuis 1907); Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* (3 vol., 1895-1899); Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient* ; Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients* (1904); Barton, *A sketch of semitic origins* (1902); Mc Curdy, article *Semites* dans l'*extra volume* de Hastings, *A dictionary of the Bible.* Monographies dans les encyclopédies ou dictionnaires de Hauck, Cheyne, Hastings, Vigouroux ; dans les *Altorientalische Forschungen* de Winckler. Tout récemment, J. de Morgan, *Les premières civilisations* (1909) : cf. *Revue biblique*, 1909, p. 605 sq.

b) Sur les religions sémitiques, Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* (1876-1878); Bœthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (1888) ; Robertson Smith, *Religion of the Semites* (1888-1889); Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, (2e éd., 1905). Monographies dans les encyclopédies citées ci-dessus, dans les nombreuses revues orientales ou sémitiques, dans les diverses publications de Clermont-Ganneau, Dussaud, de Vogüé, etc

Bibliographie spéciale.

I. — 1. — Les principales sources pour la connaissance de la religion assyro-babylonienne sont les nombreux textes religieux, historiques, juridiques, exhumés par les fouilles en Assyrie, en Babylonie, en Élam, même en Égypte (El-Amarna) et en Cappadoce. L'histoire des fouilles dans Hilprecht, *The excavations in Assyria and Babylonia.* Principales publications de textes religieux : textes de la bibliothèque d'Ashourbanipal découverte à Ninive (Koyoundjik) dans Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, dans *Cuneiform texts from babylonian tablets*, etc. (Pinches, King, Thompson) dans diverses publications de Boissier, Craig, Haupt, Knudtzon, Küchler, Smith, Tallquist, Virolleaud, Zimmern ; textes découverts en Chaldée et maintenant au Louvre, publiés par Amiaud, Heuzey, et Fr. Thureau-Dangin; textes découverts à Suse, publiés par V. Scheil ; textes du musée de Berlin par Delitzsch, Ungnad, Messerschmidt, Peiser, Winckler ; textes

(1) Voir la note explicative pour la « Bibliographie » de l'Introduction, p. 47.

découverts à Nippour, publiés par HILPRECHT, CLAY, RADAU, RANKE, etc. Pour la bibliographie détaillée, cf. notre chapitre sur *Les sources* dans *La religion assyro-babylonienne*.

Ouvrages traitant *ex professo* de la religion assyro-babylonienne ; JENSEN, *Die Kosmologie der Babylonier* (1890); KING, *Babylonian religion and mythology* (1899); JASTROW, *Die Religion Babyloniens, und Assyriens* (depuis 1902); ZIMMERN, dans WINCKLER-ZIMMERN *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (1903); MARTIN, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (1900 et 1903); A. JEREMIAS, monographies dans l'encyclopédie de ROSCHER ; Fr. JEREMIAS, dans le manuel de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE ; P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne* (1910).

Sur les influences babyloniennes dans le monde sémitique et grec, CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (2e éd.), p. 181 sq.

2. — Cf. notre article *Hammourabi-Amraphel*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 205 sq.

3. — Pour la question suméro-akkadienne, WEISSBACH, *Die sumerische Frage* (1898); MEYER, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, (1906); DE MORGAN, *Les premières civilisations* (1909); HEUZEY, *Restitution matérielle de la stèle des vautours* (1909), p. 23 sq. ; KING, *A history of Sumer and Akkad* (1910); P. DHORME, *Les origines babyloniennes* (*Conférences de Saint-Étienne*, 1909-1910).

4. — Sur le soi-disant monothéisme des Babyloniens, DELITZSCH, conférences sur *Babel und Bibel*; A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (2e édit., 1906) et *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion* (1904); BAENTSCH, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus* (1906); CONDAMIN, *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire apologétique* d'A. D'ALÈS.

5. — L'idée du divin chez les Sémites dans LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (2e éd.), p. 70 sq.; chez les Assyriens et les Babyloniens dans P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, p. 37 sq.

6. — Mêmes ouvrages que ci-dessus.

8. — Sur l'idée que les Babyloniens se sont faite du monde, JENSEN, *Die Kosmologie der Babylonier*; WINCKLER, *Himmels-und Weltenbild der Babylonier*. Sur les représentations des dieux, K. FRANK, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter* ; HINKE, *A new boundary stone of Nebuchadrezzar* (1907). Sur les dieux de la triade suprême, ouvrages cités dans la seconde partie du § 1.

9. — Pour la triade astrale, ouvrages cités dans la seconde partie du § 1. Sur le dieu Sin, cf. Ét. COMBE, *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*.

10-11. — Sur Ninib, Mardouk, Ashour, P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, p. 89 sq. Sur Mardouk, HEHN, *Hymnen und Gebete an Marduk* (dans *Beiträge zur Assyriologie*, t. v, 3).

12. — Sur ces différents dieux, mêmes ouvrages que dans la seconde partie de la n. 1. Sur Tammouz, cf. inf. (III, 3). Sur Adad, inf. (II, 3.).

14. — THOMPSON, *The devils and evil spirits of Babylonia*. Cf. *Les*

esprits mauvais et les esprits bons dans P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 43 sq. et 46 sq.

15-16. — A. Jeremias, *Die Babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* et *Hölle und Paradies bei den Babyloniern* ; P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux* (*Revue biblique*, 1907, p. 59); Thompson, *op. cit.*

17-18. — Sur la morale des Babyloniens, cf. notre chapitre « La loi morale » dans *La religion assyro-babylonienne*; *ibid.*, sur le péché. La loi de Hammourabi dans Scheil, *Textes élamites-sémitiques* (ii) et Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 27 sq.

19. — Sur le sacrifice et la prière, Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (1903), p. vi sq. ; Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion* et *Die Keilinschriften und das Alte Testament* ; Schrank, *Babylonische Sühnriten* ; P. Dhorme, *Le sacrifice et la prière*, dans *La religion assyro-babylonienne.*

20. — Cf. « Les dieux et les rois » dans P. Dhorme, *op. cit.* Sur la loi de Hammourabi, Scheil, *Textes élamites-sémitiques* (ii) et Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 27 sq.

21. — Zimmern, *Ritualtafeln* ; Schrank, *Babylonische Sühnriten* ; Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (1903), p. xiii sq. ; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (2e éd.), p. 221 sq. et P. Dhorme, *Le sacerdoce*, *op. cit.*

22. — Sur la magie, Lenormant, *Études accadiennes* ; Tallquist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû* ; Zimmern, *Die Beschwörungstafeln Shurpu* ; Fossey, *La magie assyrienne* ; Thompson, *The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon*; King, *Babylonian magic and sorcery.*

Sur la divination, mêmes ouvrages de Lenormant et de Thompson. Zimmern, *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*; Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern* ; Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne* ; Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne* ; Jastrow, *Hepatoscopy and Astrology in Babylonia and Assyria* (dans les *Proceedings of the american philosophical Society*); Hunger, *Babylonische Tieromina* ; Ungnad, *Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern.*

Sur leur diffusion, cf. le chapitre *L'astrologie et la magie*, dans Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (2e éd.), p. 240 sq.

23. — Les mythes dans Jensen, *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen*; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* ; Ungnad, *Babylonisch-Assyrische Texte*, dans Gressmann, *Alt orientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente.* Pour la création, ajouter Zimmern, appendices de Gunkel, *Schöpfung und Chaos*; Delitzsch, *Das babylonische Weltschöpfungsepos* ; King, *The seven tablets of creation.*

24. — Le déluge et l'épopée de Gilgamès dans les ouvrages cités à la note précédente. Sur l'épopée de Gilgamès, ajouter Haupt, *Das babylonische Nimrodepos*; A. Jeremias, *Izdubar-Nimrod.* Sur le déluge, ajouter Hilprecht, *The earliest version of the babylonian deluge story* (1910).

25. — Ouvrages cités au § 23. Pour la « Descente d'Ishtar aux

enfers » ajouter A. JEREMIAS, dans ROSCHER, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (t. III, 1, col. 258 sq.). Pour le mythe d'Adapa, ajouter KNUDTZON, *El-Amarna-Tafeln*, p. 964 sq. Pour celui d'Étana, ajouter SCHEIL, *Un nouveau fragment du mythe d'Étana* (*Recueil de travaux...* de MASPERO, vol. XXIII); JASTROW, *Another fragment of the Etana myth* (dans *Journal of the american oriental Society*, t. XXX, p. 101 sq.).

26. — Sur l'influence de la mythologie babylonienne sur les Hébreux, les diverses théories orthodoxes et hétérodoxes sont condensées dans l'article de LEPIN, *Mythique* (*Sens*) dans le *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX, t. IV, col. 1402 sq. Cf. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos ;* LOISY, *Les mythes babyloniens et la Genèse*; ZIMMERN, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* ; A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (2e éd.); CONDAMIN, *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire apologétique* d'A. D'ALÈS; DUFOURCQ, *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive* ; LAGRANGE, *Les mythes babyloniens*, dans *Études sur les religions sémitiques*. Sur l'influence des Babyloniens sur la religion romaine, CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (2e éd., 1909).

II. — 1. — Pour l'histoire des Araméens, ouvrages cités dans la première partie de la bibliographie générale. Ajouter l'article *Aram* de VOLCK dans l'encyclopédie de HAUCK, l'article *Syria* dans l'encyclopédie de CHEYNE ; en outre, SHANDA, *Die Aramäer* (*Der Alte Orient*, t. IV, 3); STRECK *Ueber die älteste Geschichte der Aramäer* (*Klio*, t. VI, 2) et *Die nomadischen Völkerschaften Babyloniens und des angrenzenden Elams* (*Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1906, fasc. 3).

2. — Pour la religion des Araméens, ouvrages cités dans la seconde partie de la bibliographie générale. Ajouter SELDEN, *Syntagmata duo de diis syris* (1617); SCHOLZ, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern* ; DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne*. Pour les inscriptions, *Corpus inscriptionum semiticarum*, Pars 2 ; DE VOGÜÉ, *La Syrie centrale* ; SACHAU, *Ausgrabungen in Sendschirli*; LIDSBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* et *Ephemeris für semitische Epigraphik* (périodique); LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (2e éd.), *textes épigraphiques*, p. 491 sq.; COOKE, *North-semitic inscriptions* ; POGNON, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul* (cf. *Revue biblique*, 1908, p. 596 sq.) ; CLERMONT-GANNEAU, *Études d'archéologie orientale* et *Recueil d'archéologie orientale* (périodique).

3. — Sur l'Adad babylonien, cf. I, § 12. Sur Hadad syrien, BAUDISSIN, article *Hadad* dans l'encyclopédie de HAUCK; VIGOUROUX, article *Hadad*, dans le *Dictionnaire de la Bible*. Sur le sanctuaire de Hadad au Janicule, *Revue biblique*, 1908, p. 311.

4. — Sur le syncrétisme des Araméens, LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (2e éd.), p. 449 sq.; sur Monime et Aziz, *ibid.*,

p. 135; DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne*, p. 9 sq. Sur Atergatis, LAGRANGE, *op cit.*, p. 130 sq. ; DUSSAUD, *op. cit.*, p. 96 sq.; BAUDISSIN, article *Atargatis*, dans l'encyclopédie de HAUCK.

5. — Sur le *haram*, LAGRANGE, *op. cit.*, p. 183 ss. La fête du printemps, à Hiérapolis dans LUCIEN, *De la déesse syrienne*, § 49 sq.

6. — LAGRANGE, *op. cit.*, p. 335.

7. — Sur les Nabatéens, ouvrages cités dans les §§ 1 et 2. En plus, VINCENT, *Les Nabatéens* (dans la *Revue biblique*, 1898, p. 567 sq.) ; CLERMONT-GANNEAU, *Les Nabatéens dans le pays de Moab* (*Recueil d'archéologie orientale*, t. II) ; article *Nabuthéens* de LEGENDRE, dans le *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX ; SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, appendice du vol. I ; BRUNNOW et DOMASZEWSKI, *Die Provincia Arabia* ; DALMAN, *Petra und seine Heiligtümer*; MUSIL, *Arabia Petræa.*

Inscriptions : DE VOGÜÉ, *La Syrie centrale* ; *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars 2; pour les inscriptions de Pétra, LAGRANGE et VINCENT, dans la *Revue biblique* (depuis 1897), *passim*; pour celles de Hégra, JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie* (vol. I) ;sur *'Abdeh*, dans la *Revue biblique*,1904, p. 403 sq.; EUTING, *Nabatäische Inschriften* et *Sinaitische Inschriften*; ouvrages de COOKE, LIDZBARSKI et CLERMONT-GANNEAU cités dans le § 2; DUSSAUD et MACLER, *Voyage archéologique au Safa et dans le Djebel ed-Druz* et *Mission archéologique dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*; LITTMANN, *Semitic inscriptions* (expédition scientifique américaine en Syrie).

8. — « Le dieu qui sépare la nuit du jour », dans JAUSSEN et SAVIGNAC, *op. cit.*, p. 144 sq. Sur Doushara, LAGRANGE, *op. cit.*, p. 188 sq.; DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne*, p. 167 sq. Sur les diverses divinités nabatéennes, ouvrages cités dans la première partie de la n. 7. Pour Manât, Al-Lât, Hobal, COOKE, *op. cit.*, p. 219, 222, 257. Sur le dieu *Qôs*, cf. III § 7. Sur le « seigneur du temple », JAUSSEN et SAVIGNAC, *op. cit.*, p. 215; NÖLDEKE, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXIII , p. 184 sq.

9. — Sur le *néfesh*, COOKE, *op. cit.*, p. 214. Sur les tombes nabatéennes, JAUSSEN et SAVIGNAC, *op. cit.*, p. 307 sq.

10. — SAVIGNAC, *Le haut-lieu de Pétra*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 280 sq. Le divan de Hégra dans JAUSSEN et SAVIGNAC, *op. cit.*, p. 405 sq. La *mesgidâ*, *ibid.*, p. 414.

11. — Sur Palmyre et les Palmyréniens, article *Palmyre* de BEURLIER, dans le *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX ; article *Palmyre* de LAGRANGE, dans le *Correspondant* du 10 sept. 1908 ; DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne.*

Inscriptions palmyréennes dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars 2; ouvrages de DE VOGUÉ, COOKE, LIDZBARSKI, LAGRANGE, CLERMONT-GANNEAU, cités dans la n. 1. Ajouter LE BAS et WADDINGTON, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie.*

Sur les divinités de Palmyre, LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, *passim*, et DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne.* Leur pénétration dans l'empire romain sous Aurélien, dans CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 184.

« Le dieu qui ne boit pas de vin », LAGRANGE, *op. cit.*, p. 506 sq.

12. — Sur le *baal* des cieux, LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (2e éd.), p. 92 sq. ; DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne, passim.*

13. — LAGRANGE, article du *Correspondant*, 1908. Synagogue rebâtie par Zénobie (*Revue archéologique*, 1873, p. 111). Syncrétisme et influence des cultes palmyréniens, CUMONT, *op. cit.*, p. 367.

III. — 1. — Sur les Phéniciens et leur histoire : BOCHART, *Phaleg et Canaan* ; MOVERS, *Die Phönizier* ; RENAN, *Mission de Phénicie*; PIETSCHMANN, *Geschichte der Phönizier* ; LANDAU, *Die Phönizier* (*Der Alte Orient*, t. II, fasc. 4) et *Beiträge zur Altertumkunde des Orients* ; WINCKLER, *Altorientalische Forschungen* ; GUTHE, article *Sidonier*, dans l'encyclopédie de HAUCK ; MEYER, article *Phænicia*, dans l'encyclopédie de CHEYNE; BÉRARD, *Les Phéniciens et l'Odyssée*. En outre, ouvrages de MASPERO, MEYER, LENORMANT et BABELON, cités dans la première partie de la bibliographie générale. Sur la religion, ouvrages cités dans la seconde partie de la bibliographie générale.

Inscriptions phéniciennes dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, Pars 1 ; ouvrages de LIDZBARSKI, CLERMONT-GANNEAU, COOKE, LAGRANGE, cités dans II, § 2. Ajouter LIDZBARSKI, *Kanaanäische Inschriften* et LANDAU, *Die Phönizischen Inschriften* (*Der Alte Orient*, t. VIII, fasc. 3).

2. — Sur les dieux phéniciens, *baals*, etc..., LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, (2e éd.), p. 71 sq.; DUSSAUD, *Le panthéon phénicien* dans *Notes de mythologie syrienne*, p. 131 sq. Sur Eshmoun-Asklepios, BAUDISSIN, *Der phönizische Gott Esmun* dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Wissenchaft*, 1905, p. 459 sq.; MEYER, article *Esmun* dans le *Dictionnaire mythologique* de ROSCHER; BABELON, *Le dieu Eschmoun* dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1904.

3. — Sur Tammouz-Adonis, LAGRANGE, *op. cit.*, p. 302 sq.; BAUDISSIN, article *Tammuz* dans l'encyclopédie de HAUCK ; ZIMMERN, *Der babylonische Gott Tamûz* ; SAGLIO, article *Adonis* dans le *Dictionnaire des antiquités* ; ROSCHER, article *Adonis* dans son dictionnaire mythologique ; SAYCE, article *Tammuz* dans l'encyclopédie de HASTINGS ; FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris* ; VELLAY, *Le culte et les fêtes d'Adônis-Thammouz.*

4. — Sur *Astarté*, LAGRANGE, *op. cit.*, p. 123 sq., et DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne, passim.* Témoignages des anciens concernant les prostitutions sacrées dans CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (2e éd.), p. 359 sq.

5. — Mêmes ouvrages que dans la n. 2. Sur Tanit, COOKE, *Northsemitic inscriptions*, p. 133. Pour la religion punique, MUENTER, *Religion der Carthager* (1821) et les ouvrages cités au § 1. Sur l'interprétation de *Penê-Baal*, MEYER, dans l'encyclopédie de Cheyne, col. 3747. Sur *Baal-Hammon*, COOKE, *op. cit.*, p. 104. Sur *Élat*, LAGRANGE, *op. cit.*, p. 72.

6. — VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente.*

7. — Sur Édom, articles dans les encyclopédies bibliques; de même sur Moab et Ammon. Ajouter sur Édom, MUSIL, *Arabia Petræa*, t. II, *Edom* ; sur Moab, JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* et MUSIL, *Arabia Petræa*, t. I, Moab. Le dieu Qôs dans COOKE, *op. cit.*, p. 324. La stèle de Mésa, un peu partout. Cf. LAGRANGE, article *Mésa* dans le *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX. Sur Moloch-Kronos-Saturne, LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (2e éd.), p. 99 sq.; MEYER, *Kronos*, dans le *Dictionnaire mythologique* de ROSCHER; DUSSAUD, *Milk*, *Moloch*, *Melqart*, dans *Notes de mythologie syrienne*, p. 156 sq.

8. — LAGRANGE, *op. cit.*, p. 110 sq.

9. — Les lieux de culte chez les Cananéens, dans VINCENT, *Canaan*, p. 90 sq. Temple phénicien découvert à Sidon, dans MACRIDY-BEY, *Le temple d'Echmoun à Sidon* (*Revue biblique*, 1902, p. 487 sq.).

10. — Sur les tarifs des temples carthaginois, ouvrages cités dans la seconde partie de la n. 1. Principalement COOKE, *op. cit.*, p. 112, et LAGRANGE, *op. cit.*, p. 262 sq., 469 sq. Les *personnes consacrées*, dans LAGRANGE, *op cit.*, p. 219 sq.

11. — LAGRANGE, *op. cit.*, p. 314 sq.; VINCENT, *Canaan*, p 205 sq.

P. DHORME, O. P.

CHAPITRE IV

IRANIENS ET PERSES

Difficultés du sujet et division (1).

I. L'Iran et les Iraniens.

Géographie de l'Iran (2). — *Les races iraniennes* (3). — *Les langues iraniennes : le zend, le perse, le pehlvi, le parsi* (4). — *Aperçus d'histoire iranienne : périodes préachéménide, achéménide, parthique, sassanide, moderne* (5).

II. Le système religieux de l'Avesta.

Description de l'Avesta (6). — *Les deux royaumes* (7). — *Le royaume d'Ormazd : Ahuramazda, les Ameshas Spentas, les Yazatas, les Fravashis* (8). — *Le royaume du mal : Ahriman, les daévas et les drujes, les yatus, les païrikas* (9). — *Le conflit des deux royaumes* (10). — *La morale avestique* (11). — *Le culte avestique : les prêtres, la liturgie, les offrandes, le culte du feu, le culte du haoma, le calendrier liturgique* (12). — *Coutumes funéraires. L'autre vie* (13).

III. Problèmes et probabilités.

Problèmes : la thèse parsie, la thèse critique radicale, la thèse semi-traditionnelle (14). — *Probabilités : le développement de la religion iranienne aux périodes préachéménide, achéménide, parthique, sassanide et moderne* (15).

1. Dans l'histoire des religions anciennes, bien des points restent controversés. Nos informations sont trop souvent lacuneuses, les textes rares, leur interprétation douteuse. Et cela est vrai même pour des religions abondamment documentées, telles que la religion hellénique et la religion

romaine. Mais les incertitudes ne sont nulle part plus nombreuses et plus graves que dans l'étude de la religion irano-persane. Les textes sont fragmentaires, récents surtout. A quelle date remonte la tradition qu'ils représentent ? Dans quelle mesure peut-on attribuer la paternité de ces écrits à Zoroastre, fondateur ou réformateur de la religion avestique ? Quand vivait Zoroastre ? A-t-il même existé ? Tout autant de problèmes fondamentaux qui se posent, et auxquels les érudits apportent, on le verra plus loin, des solutions radicalement contraires. Aussi la circonspection s'impose-t-elle tout particulièrement pour traiter ce sujet. On s'efforcera donc, non de proposer des solutions personnelles, mais de dire tout simplement « où en est l'histoire des religions » irano-persanes, en indiquant toutefois quelles solutions paraissent meilleures, dans l'état actuel de la science. Le seul mérite que revendique cette courte étude, c'est d'exposer avec exactitude et clarté les faits acquis, et de distinguer nettement le certain du probable et le probable du douteux. De là trois divisions principales : I. L'Iran et les Iraniens : généralités sur la géographie, l'ethnographie, l'histoire et la linguistique des Iraniens et spécialement des Perses (considérées uniquement dans leur rapport avec la religion) ; II. Le système religieux de l'Avesta, selon la tradition sassanide et moderne ; III. Problèmes et probabilités, où l'on étudiera les questions relatives à la personnalité de Zoroastre, à la religion prézoroastrienne, aux influences agies ou subies par la doctrine avestique.

I

L'Iran et les Iraniens

2. *Géographie de l'Iran.* — Le mot Iran (ou plutôt, selon la prononciation ancienne : Êrân) désigne une région située entre la vallée de l'Indus à l'est, les steppes du Turkestan au nord, la vallée du Tigre à l'ouest, le golfe Persique au sud. Le Vendidad, en son premier chapitre, énumère seize provinces qui constitueraient le patrimoine propre de la religion avestique. Ce sont les provinces de Samarkand,

de Merw, de Hérat, de Caboul, de Helmend, la Bactriane, l'Hyrcanie, l'Arachosie, la Médie, le Bas-Euphrate et la Mésopotamie orientale, le Penjab, enfin quatre districts non identifiés avec certitude, parmi lesquels l'Airyana-Vaêjo ou « Germe des Aryens », région probablement mythologique, que V. Henry proposait timidement, après Darmesteter, de situer dans les vallées de la Transcaucasie russe qui s'inclinent vers la mer Caspienne : localisation difficilement soutenable. Cette liste n'a qu'une autorité médiocre (Bréal). On aura remarqué qu'elle présente au moins une lacune importante : la Perse propre n'est pas même mentionnée. En revanche le Penjab, la basse Mésopotamie et la Mésopotamie orientale n'ont jamais été colonisés par les Iraniens, mais seulement conquis par eux et occupés d'une manière plus ou moins éphémère.

Considéré comme terme de géographie politique, le mot d'Iran reçoit une extension très variable suivant l'époque où on le considère. Il sert actuellement d'appellation officielle au royaume de Perse, qui n'inclut qu'une faible partie des domaines jadis possédés par les Iraniens. Comme terme de géographie religieuse, il serait aujourd'hui insuffisant et défectueux, puisque, nous le dirons plus bas, les sectateurs de la religion iranienne sont, pour la plupart, établis dans l'Inde anglaise.

3. *Les races iraniennes.* — Les mots Iran et Iraniens ont encore une valeur ethnographique. Dans la langue de l'Avesta, ils s'opposent aux termes Touran, Touraniens, qui désignent toutes les races non iraniennes. Suivant nos conceptions modernes, les Iraniens sont une des branches de la grande famille aryenne, dont ils détiennent le nom primitif. Les Aryas ne sont ni sémites, ni touraniens (au sens moderne du mot). Parmi les Aryas, les uns ont envahi le Penjab et la vallée du Gange, ce sont les Hindous, les autres ont émigré jusqu'en Europe, ce sont les Indo-Européens. Un troisième groupe est demeuré non loin de l'habitat primitif (la Sibérie méridionale ?) ou a colonisé les régions énumérées plus haut : c'est le groupe iranien. Il est impossible de caractériser avec plus de précision la notion de « race iranienne », même si l'on se restreint au groupe iranien, les Afghans qui en font certainement par-

tie étant dolichocéphales, et les autres groupements ethniques brachycéphales. Aussi beaucoup d'anthropologistes nient-ils l'existence même d'une race iranienne. Du moins tout le monde admet-il qu'il y a des langues iraniennes, par suite une civilisation iranienne. Et pour l'étude des religions iraniennes à l'époque historique — la seule que nous ayons à entreprendre — c'est le point capital.

4. *Les langues iraniennes.* — Presque tout le monde admet que parmi les langues aryennes (langues non agglutinantes à flexions, autres que les langues sémitiques), le sanskrit et les langues iraniennes ont toute chance de se rapprocher de l'idiome aryen primitif, si tant est que cet idiome ait jamais existé. La parenté assez proche des dialectes iraniens et des dialectes hindous est évidente. Cette constatation est de première importance pour établir la parenté des conceptions religieuses. Les langues iraniennes à nous connues sont le zend, le perse, le pehlvi ou huzvarêche, le parsi, (le kurde, l'afghan, le baloutche, et l'ossêthe.) Nous ne mentionnons que pour mémoire celles qui sont entre parenthèses ; elles ne présentent aucun intérêt au point de vue de l'étude de la religion. Voici, à propos des autres, quelques notions indispensables.

Le zend. Ce mot signifie proprement « sens, commentaire ». Depuis Anquetil-Duperron, il désigne (abusivement, comme on voit) la langue dans laquelle est rédigé l'Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre. Cette langue est un dialecte iranien étroitement apparenté au vieux persan, mais distinct de lui. Il n'existe pas d'idiome moderne descendu en droite ligne du zend. L'afghan est peut-être le langage qui s'en rapproche le plus sensiblement. Il faut en conclure au moins, selon Darmesteter, que l'Afghanistan faisait partie du domaine de la langue zend. D'autres auteurs veulent qu'elle soit originaire de l'Hyrcanie, de la Médie ou de l'Atropatène. Quoi qu'il en soit, le zend était très probablement une langue morte dès avant notre ère, au plus tard sous l'empire parthique.

Le perse (vieux-perse). Géographiquement, c'est la langue de ce district montagneux situé au sud-ouest de l'Iran qui est la Perse propre ; historiquement, il est attesté

par les inscriptions cunéiformes des rois achéménides (VIe-IVe siècle avant J.-C.). Pas de littérature.

Le pehlvi. Le pehlvi ou « langue des Parthes » apparaît cinq siècles après le vieux-perse, à l'époque sassanide (IIIe-VIIe siècle après J.-C.). Dans ce dialecte sont rédigés les commentaires et traductions du canon zend, ainsi que des traités indépendants. Les textes pehlvis présentent un aspect baroque et déconcertant. Les pronoms, les radicaux des noms et des verbes sont sémitiques; les désinences des déclinaisons et des conjugaisons sont iraniennes. En réalité les mots araméens servaient d'idéogrammes pour la lecture des mots iraniens. L'appellation protocolaire des rois sassanides, « roi des rois », se prononçait *schahân schâh* (mots iraniens), mais s'écrivait *malkân malkâ* (mots araméens dont le premier est affublé d'une désinence iranienne).

C'est cette sorte de procédé cryptographique (renouvelé des Chaldéens) qu'on appelle proprement le *huzvârech* ou *zevarech*.

Le parsi est le pehlvi débarrassé de son zévârech (V. Henry); c'est la lecture, par un docteur persan postérieur, d'un texte pehlvi. La langue « parsi » est donc une formation plus récente de cet idiome persan qu'on transcrivait en idéogrammes sémitiques. — Le persan moderne, qui s'inaugure vers le Xe siècle de notre ère avec l'épopée de Firdûzi, n'offre qu'un intérêt assez restreint au point de vue de la religion iranienne, la littérature persane étant entièrement islamique.

5. *Aperçus d'histoire iranienne.* — Ce qui vient d'être dit au sujet de la linguistique iranienne permet déjà de pressentir la succession des périodes de l'histoire iranienne. Quelques précisions sont pourtant indispensables à l'intelligence des problèmes avestiques. Il faut distinguer cinq périodes principales, d'importance bien inégale d'ailleurs.

Période pré-achéménide. C'est au XXVe siècle environ que les Iraniens apparaissent au seuil de l'histoire. Leurs avant-coureurs, « longeant les plages de la mer Caspienne, s'avancent jusqu'à l'Araxe, semant leur passage de dolmens, apportant avec eux le bronze grossièrement travaillé, l'électrum, l'or, la poterie, les animaux domes-

tiques de l'Asie centrale (1). » Mais ils n'entament guère le plateau iranien, trop fortement occupé. Vers le XXe siècle, une autre invasion aryenne renforce la vague primitive ; les Mèdes abordent par le nord, et les Perses par le sud le plateau central iranien, atteignant ainsi les limites extrêmes de l'expansion iranienne (raciale et linguistique, mais non politique). Mèdes et Perses arrivaient à l'état pastoral, divisés en un grand nombre de clans; même quand les tribus, se fixant sur le sol, se furent agglomérées en bourgades, le morcellement demeura excessif. Aussi n'est-ce qu'au VIIe siècle qu'apparaît un dynaste assez puissant qui menace l'Assyrie et finit par prendre Ninive : Cyaxares (Houvachtara), successeur de Phraortès (Fravarti) et de Déjocès (Dayakkou). C'est durant cette période, vers le VIIe siècle, que se placerait, suivant la tradition, l'apparition de Zoroastre.

Période achéménide. Cyrus, au milieu du VIe siècle, renversa la dynastie médique. Bien que d'origine élamite, il fit de la Perse propre le centre de son empire, et du persan l'une des langues officielles des domaines achéménides. La dynastie achéménide passe pour avoir favorisé les doctrines de Zoroastre. Ce qui est certain, c'est que Darius Ier, fils d'Hystaspe, inaugure son règne (521) par un massacre général des mages, coupables d'avoir soutenu l'usurpateur Gaumata (le faux Smerdis). Son inscription de Bisoutoun nous le montre adorant Auramazdâ « le plus grand des dieux », mais en compagnie de « tous les dieux ». Une inscription d'un des derniers Achéménides, Artaxerxès II Mnémon, nous apprend que, parmi ces autres divinités, le souverain distinguait Mitra et Anahita.

Période parthique. La conquête d'Alexandre rendit prépondérante jusqu'aux extémités de l'Iran l'influence hellénique. Dès le milieu du IIIe siècle cependant, les satrapes bactriens devinrent indépendants des Séleucides ; la civilisation indoue finit par prévaloir dans leur domaine. A leur imitation, Arsace souleva les Parthes. Il réussit à repousser, puis à éliminer complètement les Séleucides.

(1) J. de Morgan, *Les premières civilisations*, p. 265.

Jusqu'à la fin du Ier siècle de notre ère, les rois parthes aimaient à se parer du titre de philhellène, et le méritaient par leur attachement à la langue et à la culture grecques. A dater de ce moment l'hellénisme s'affaiblit; il céda le pas à l'iranisme. C'est sous la dynastie des Arsacides que le culte de Mithra prit un développement considérable, et fut exporté dans le monde gréco-romain. On sait quelle y fut sa fortune.

Les Sassanides. Ardachir, petit-fils de Sâsân, Persan de caste sacerdotale, triomphe des Parthes et renverse la dynastie arsacide (226). Il supprime la féodalité et centralise l'empire iranien en s'appuyant sur le clergé mazdéen (mages). Les quatre cent vingt-cinq ans que dura la dynastie sassanide (226-651) sont la période la plus brillante des sectateurs de l'Avesta. Les rois de Perse se firent les champions du culte du feu soit contre les chrétiens, qu'ils persécutèrent souvent, soit contre des hérétiques tels que Mânî (mis à mort par Bahrâm Ier vers 274) ou des réformateurs turbulents tels que Mazdak (vers 530).

Période moderne. L'invasion musulmane vint ruiner le brillant établissement de la religion avestique. Le dernier sassanide, Yazdgerd III, fut battu en plusieurs rencontres et périt assassiné par trahison (651). Moins de cinquante ans après, la presque totalité de la population est convertie de gré ou de force à l'Islam. Conduits par leurs prêtres, un grand nombre de mazdéens se rendirent par mer au Goudjerate (nord-ouest de l'Hindoustan).

Leur centre principal est maintenant Bombay, qu'ils occupent depuis le XVIe siècle. Dans la Perse proprement dite subsistent quelques milliers de sectateurs de Zoroastre. Le groupe le plus important réside à Yezd. On les appelle Guèbres (mot d'origine incertaine) ou Parsis (= Perses).

La religion des Iraniens porte différents noms suivant qu'on considère de préférence tel ou tel de ses aspects, telle ou telle période de son évolution historique. On l'appelle mazdéisme, du nom divin Ahura mazda; zoroastrisme, d'après son fondateur présumé ; magisme, d'après les « mages », ministres du feu; parsisme, parce que les parsis la professent. L'appellation qui semble la plus juste est :

religion de l'Avesta, parce que nous la connaissons presque exclusivement par son livre sacré, l'Avesta.

II

Le système religieux de l'Avesta

6. *Description de l'Avesta.* — Le mot « Avesta » appartient à la langue pehlvie. Il signifie : la loi. L'Avesta était à l'origine une véritable encyclopédie théologique, liturgique et juridique. D'après la tradition pehlvie, il se divisait en 21 recueils (dont chacun se nommait un Naska) groupés en trois séries : nasks gathiques, développement et commentaire des hymnes dits Gâthâs, nasks juridiques ; nous possédons l'un d'entre eux, le Vendidâd : nasks moins spécialisés. Il ne nous reste de cette collection que des fragments choisis pour une sorte de bréviaire, de paroissien ou de *prayer-book.* (Ces comparaisons, fournies par Darmesteter et Jackson, font bien comprendre les rapports entre l'Avesta actuel et l'Avesta primitif.) L'Avesta actuel se divise en deux parties inégales en importance et en étendue : l'Avesta propre et le Petit Avesta.

I. Grand Avesta. Il se divise en trois parties : 1° le Yasna (sacrifice) comprend les textes de vers et de prose chantés par les prêtres à l'ordinaire du service. Il est subdivisé en soixante-douze parties. C'est dans le Yasna que sont conservés les Gâthâs ou hymnes qui sont au nombre de six (cinq en vers et une en prose) ; ces textes rédigés en avestique archaïque sont les parties les plus anciennes de la collection. 2° Le Vispéred. « Il est au Yasna ce qu'est à l'ordinaire de la messe le Propre du Temps (1) ; » c'est un livre très court qui contient des invocations à tous les dieux. 3° Le Vendidâd contient vingt-deux chapitres ou « Fargards », et traite des matières juridiques les plus diverses. Son objet général est le bannissement de l'impureté sous toutes ses formes.

II. Petit Avesta. 1° Le Yasht (à peu près le même sens

(1) V. Henry, *Le parsisme*, p. 33.

que *yasna*) Ce recueil est la collection des prières liturgiques consacrées aux *yazatas* (dieux inférieurs ou anges). 2° Le grand et le petit Sirôza (les trente jours) : brèves invocations en l'honneur des déités titulaires de chacun des jours du mois. 3° Menues prières et fragments liturgiques.

L'exègèse de l'Avesta est facilitée par une abondante littérature pehlvie ou parsie dont les débuts remontent à l'époque des Sassanides. Les principaux de ces ouvrages sont le *Minokhard*, « intelligence divine », le *Bûndâhish*, le *Nirangistan* et le *Dinkart*. Ces livres représentent la tradition des dastûrs ou docteurs mazdéens, qui se sont succédé depuis le IIIe siècle jusqu'à nos jours. C'est à un Français, Anquetil-Duperron, que revient l'honneur d'avoir fait connaître en Occident la littérature avestique. Sa traduction en trois volumes du « Zend-Avesta » (1771) a fait époque. Les esprits forts firent un accueil peu sympathique à la nouvelle publication. Voltaire écrivit dans le *Dictionnaire philosophique* (au mot *Zoroastre*) : « On ne peut lire deux pages de l'abominable fatras attribué à ce Zoroastre sans avoir pitié de la nature humaine. Nostradamus et le médecin des urines sont des gens raisonnables en comparaison de cet énergumène. » L'interprétation d'Anquetil était bien imparfaite ; on ne saurait s'en étonner, car elle reposait uniquement sur les explications des docteurs parsis qu'il avait consultés au cours de son voyage dans les Indes ; or ces docteurs ne connaissaient que médiocrement le zend et le pehlvi. Eugène Burnouf reprit avec une méthode excellente une partie des traductions de son prédécesseur. Spiegel, Justi, Windischmann et West marchèrent sur ses traces. Mais c'est un savant français, J. Darmesteter, qui, après de longues et patientes recherches, a réussi à donner de l'Avesta une traduction et une interprétation qui sont, dans leurs grandes lignes, définitives. Grâce à lui la description de la religion avestique n'est guère sujette à controverses importantes. Les dissentiments n'existent en somme, comme nous l'avons déjà indiqué, que lorsqu'on veut philosopher sur cette description, et décider si, parmi les documents avestiques, les plus anciens ont chance de remonter sous une forme ou sous une autre jusqu'à Zoroastre. Dans le présent ré-

sumé de la doctrine avestique, on l'expose telle qu'elle devait être à l'époque sassanide. Il se peut toutefois que quelques théories ou quelques rites appartiennent à un stade ultérieur de la tradition.

7. *Les deux royaumes.* — Si l'on voulait ramener toute la théorie avestique à un concept central, il faudrait probablement la synthétiser en l'idée de dualisme. C'est le conflit du bien et du mal, dans le domaine de la cosmologie, comme dans celui de la physiologie et de la morale qui a surtout retenu l'attention des docteurs et provoqué leurs réflexions religieuses. Ils l'imaginent sous les espèces de deux royaumes antagonistes : le royaume du bien et le royaume du mal. Au premier préside Ahura Mazda (Ormazd), au second Angra Mayniu (Ahriman). Ce dualisme, purement spirituel dans les parties les plus anciennes de l'Avesta, est conçu plus tard comme se réflétant dans la création, et dégénère ainsi en un dualisme physique.

8. *Le royaume du bien.* — 1° Ahura Mazda (Auramazda dans les inscriptions cunéiformes; Hormezd, Ormazd, dans les dialectes récents). Son nom signifie : « le Seigneur grand-sage ». Ses attributs, tels qu'ils sont mentionnés dans l'Avesta, le font concevoir comme un être purement spirituel. Il est le puissant, mais non, pour le moment, le Tout-Puissant, tant qu'il n'a pas triomphé de son antagoniste. Au point de vue moral, il est saint, pur et juste ; c'est-à-dire qu'il est indemne de tout contact avec ce qui est mauvais, impur, injuste dans le domaine moral, physique et juridique. Il est souvent qualifié de « créateur de toutes choses ». En fait il n'a créé que ce qui, dans le monde, est bon, pur, juste. Toutefois, l'homme, obligé à chaque instant de choisir entre le bien et le mal, est une créature d'Ormazd.

2° Les Ameshas Spentas. Ormazd est comme le Roi des Rois autour duquel se groupent des grands vassaux : les Ameshas Spentas, c'est-à-dire les « saints immortels ». Ils sont les chevaliers d'Ormazd, leur père et leur créateur, se pénètrent intimement l'un l'autre, jouissent de la vision du Paradis et sont secourables aux mortels pieux. Voici leurs noms : 1. *Vohu Manô*, « la bonne pensée », c'est-à-dire la pensée du créateur, la sagesse infaillible qui préside

à tous ses actes; 2. *Asha Vahista*, « la plus parfaite justice »; 3. *Khshatra Vairya*, « la désirable seigneurie » ou le règne de la volonté divine » ; 4. *Spenta Armaiti*, la sainte humilité ou « la bienfaisante dévotion » ; 5. *Haurvatât*, l'intégrité, la santé ; 6. *Amretât*, « l'immortalité ». Tantôt Ormazd est compté en tête de liste, et le nombre de sept se trouve ainsi complet, tantôt il est compté en dehors des Ameshas Spentas; dans ce cas, pour parfaire le nombre sept, on ajoute *Sraosha*, « l'obéissance », qui appartient réellement au groupe des Yazatas.

Les Ameshas Spentas, s'il fallait en juger d'après leurs noms, seraient des attributs divins, ou des sortes d'éons intermédiaires entre Ormazd et sa création. Vohu Manô fait bien figure de Logos. Si l'on y regarde de plus près, on constate que ces êtres spirituels et même abstraits sont singulièrement matériels sous d'autres aspects. Ils sont, en général, conçus comme des êtres personnels. Vohu Manô est mâle, Spenta Armaiti est femelle. Il n'y a guère que Haurvatât et Amretât qui soient des concepts philosophiques. Les Ameshas Spentas président à quelque partie de la création physique et morale. Vohu Manô est la sagesse d'Ormazd, mais il est également le génie du bétail, et son nom sert à l'occasion à désigner le bétail ou même la peau d'un animal (Lehmann). Asha Vahishta est l'ordre universel, la justice absolue, c'est le surveillant de l'enfer; mais c'est aussi le génie du feu. Khshathra Vairya est le règne de Dieu, mais aussi le génie des métaux; il indique toute espèce de métal ou d'objet en métal, un couteau par exemple. Spenta Armaiti est une vertu morale, mais aussi le génie de la terre. Il n'est pas jusqu'aux deux derniers qui ne président aux eaux, à la croissance des plantes, à la santé des humains. Et chacun d'entre eux a des auxiliaires matériels, des symboles matériels ; des animaux, des fleurs leur sont plus particulièrement consacrés : Vohu Manô a ainsi pour auxiliaires parmi les Yazatas la lune, le taureau et Rama; son oiseau sacré est le coq, sa fleur est le jasmin blanc.

Mais le plus vivant des Ameshas Spentas est un Yazata introduit dans leur groupe pour des motifs de symétrie : c'est Sraosha. Il est « d'abord un dieu-prêtre : c'est lui

qui le premier a disposé les brindilles du sacrifice (*baresman*), récité les Gâthâs, sacrifié aux Ameshas Spentas. » Il est aussi le messager des dieux, celui qui prépare le sacrifice ou annonce le sacrifice préparé ; outre ces fonctions sacerdotales, il est une sorte d'Hermès psychopompe. Il guide les morts dans leur voyage vers la vie future ; de plus il assiste à leur jugement. Dans la nature, il est le protecteur des Mazdéens, l'archange qui combat pour Mazda contre les démons. La lutte est sans trève et ne se terminera qu'aux derniers jours. Quand Sraosha aura définitivement écrasé les monstres démoniaques et en particulier Aêshma-Daevâ, le démon de la concupiscence (comp. l'Asmodaïos du livre de Tobie), Ormazd pourra inaugurer le règne de la perfection et ouvrir le ciel aux élus.

3° Les Yazatas. Nous voici introduits dans un monde d'êtres inférieurs aux Ameshas Spentas, mais plus agissants qu'eux et qui paraissent occuper, sinon dans le système religieux avestique savamment et rigoureusement hiérarchisé, au moins dans la dévotion du populaire mazdéen, une place plus importante. La terminologie liturgique les mêle d'ailleurs plus d'une fois au septénaire sacré des Ameshas Spentas auxquels ils sont cependant, en principe, subordonnés. On ne peut énumérer les Yazatas, qui sont innombrables. Voici seulement les plus importants :

a) *Mithra*, « fidélité, serment », le gardien des engagements et des contrats. Il n'est pas positivement, dans le système avestique, le dieu solaire, mais il est le précurseur du soleil, le dispensateur de la lumière. En cette qualité, il est « envers les siens essentiellement bienveillant. L'abondance, la force, la victoire, la prospérité, le bien-être spirituel, la bonne renommée, la sagesse et la sainteté, tels sont les dons qu'on ne lui demande jamais en vain (1). » Il est aussi le juge des hommes. Les Yashts le représentent sous une forme juvénile. Ce n'est pas le lieu de décrire ici son évolution vers la suprématie divine. Le mithraïsme, dont on exposera l'histoire dans un autre chapitre, dérive bien de l'Avesta, mais

(1) Lehmann, dans Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr., p. 456.

il en diffère essentiellement, du moins à ce qu'il semble. Il diffère en tout cas du système avestique au Ier siècle de notre ère, tel que se l'imagine la majorité des éranisants. On sait que Mithra figure avec Auramazdâ dans l'inscription d'Artaxerxès Mnémon que nous avons citée plus haut. Il y a pour compagne et dernier terme de la triade divine : Anahata (Anahita).

b) *Anahita*. Cette déesse que l'Avesta appelle Ardvi Sura Anahita, c'est-à-dire Ardvi la forte, sans tache, est le substitut réel de ce yazata collectif appelé Apô, « les eaux », ou Aban, auquel est consacré le 5e Yasht. C'est la déesse des eaux et de la fécondité. On la représente sous les traits d'une femme puissante et forte, aux mamelles gonflées, qui vainc les démons et rend heureux les fidèles. S'il faut en croire Strabon, son culte se célébrait sur les bords des cours d'eaux et des lacs; la prostitution sacrée en était une des manifestations ordinaires. Il paraît très probable que cette Anahita est une divinité bien connue du panthéon scientifique : Ishtar-Astarté.

c) *Atar*, « le Feu », est l'être pur et purifiant par excellence, il est dit fils d'Ahura Mazda, et nommé presque toujours le premier parmi les yazatas. La spéculation dogmatique postérieure distingue en lui cinq hypostases ou manifestations principales, soit qu'elle le considère comme le feu terrestre (*Bahrâm* en pehlvi), ou comme la chaleur vitale du corps de l'homme, ou comme le feu qui se cache dans les plantes et s'en dégage par frottement, ou comme la foudre, ou enfin comme le feu très saint qui brûle sans cesse devant le trône d'Ormazd.

d) *Veretraghna*, le vainqueur d'un démon Verethra qui serait apparenté au Vrtra védique et à l'Hercule arménien qui a nom Vahaken.

4° Les Fravashis (persan : *farvar*. Anquetil les appelle férouërs), sortes d'anges gardiens qui veillent sur les hommes et sur les collectivités humaines, avec mission d'écarter et de vaincre les mauvais génies. Le mazdéen doit un culte « à sa propre Fravashi, et à celle de tous les autres hommes, soit morts, soit vivants ou même à naître dans l'avenir (1). »

(1) Darmesteter, *Le Zend Avesta*, II, p. 500.

9. *Le royaume du mal.* — Le royaume du mal est, nous l'avons dit, symétrique au royaume du bien. Il est, suivant la méthode avestique, conçu comme rigoureusement hiérarchisé. Mais nous connaissons moins bien ses divers éléments. Rien de plus naturel. L'Avesta, recueil d'hymnes et de prières, s'attache à louer Ormazd, les Ameshas Spentas ou les Yazatas. Ce serait en quelque manière s'agréger au royaume d'Ahriman que de le décrire avec trop de détail, ou même de nommer trop fréquemment ses soldats et ses hôtes. Ce n'est donc que pour les conjurer par des invocations, des purifications ou des exorcismes qu'on sera amené à évoquer les puissances mauvaises. Aussi l'étude de ces êtres méchants est-elle, pour nous, plus difficile ; les classifications qu'on propose sont plus problématiques. C'est particulièrement le cas des sept archidémons que V. Henry croit pouvoir opposer aux sept Ameshas Spentas. Voici les données les plus assurées :

1° Ahriman (avestique : Angra-Mainyu, « le mauvais esprit »). C'est un être abstrait, un principe, celui de l'insubordination et du mal. Par contraste avec lui, Ormazd est présenté dans la dogmatique comme Spenta Mainyu ou « esprit saint ». D'Ahriman provient toute la création mauvaise. Il préside à une armée de démons mâles et femelles, de sorciers et de sorcières, de mauvais génies.

2° Les daêvas (nom des dieux en védique) sont les soldats de l'armée du mal. On les appelle aussi drujes (ou drukhs), d'une racine védique et iranienne qui signifie ruse, tromperie, malice. Le mot est féminin, bien qu'ils soient aussi considérés comme mâles. Il est une druje par excellence qui habite chez les hommes pervers et impurs, et procrée avec eux des êtres mauvais. Il y a également la druje des cadavres : Nasu, qui est la mouche de la putréfaction, contre laquelle sont dirigés un grand nombre d'exorcismes funéraires.

3° Les yatûs sont des génies mauvais inférieurs, tantôt démons, tantôt sorciers humains ou encore semi-hommes et semi-animaux, sortes de loups garous.

4° Les pairikas, que la littérature a popularisées sous leur nom moderne de péris. Ce seraient, en théorie, des sortes de sirènes enchanteresses et séductrices. En réalité

ce sont des sorcières dont l'une, Mûsh, paraît être la souris légendaire qui ébrèche en le rongeant le disque lunaire. Mentionnons encore les jainis, mégères qui veulent ravir au prêtre la liqueur divine : le haoma.

En principe ces démons seraient des êtres spirituels. En réalité l'Avesta les présente sous un aspect très matériel et très grossier. Le monde démoniaque s'accroît sans cesse. Les impurs, les pécheurs, les infidèles travaillent à sa propagation, et aussi les ennemis historiques des Irano-Perses. Les Touraniens et plus tard les Grecs, les Romains, les Turcs et les Arabes apparaissent comme les soldats d'Ahriman. L'habitat des puissances mauvaises est très étendu. Ahriman réside essentiellement au fond de l'abîme ; ses lieutenants sont dispersés à l'intérieur de la terre, et aussi à la surface du sol et dans l'air, mais seulement dans les endroits écartés et infertiles : cimetières, déserts, montagnes, ou dans les pays du nord, domaine du froid et de la nuit.

10. *Le conflit des deux royaumes.* — Ce conflit est partout, il est donc inutile de le décrire en détail. C'est le monde entier, celui des corps et celui des esprits, le terrestre et le stellaire, que se disputent Ormazd et Ahriman. La mort est le triomphe suprême de celui-ci. De quand date ce conflit ? C'est ce qui n'est pas bien clair. D'après le Bundâhish, traité récent, mais qui résumerait ce que nous connaissons ou soupçonnons de la cosmogonie avestique, Ormazd avait créé le monde spirituel depuis trois mille ans; Ahriman, furieux, l'attaqua violemment. Ormazd accepta son défi, et créa le monde matériel en six périodes et l'homme en dernier lieu ; cela dura trois mille ans. Ahriman procéda alors à sa contre-création qui dura encore trois mille ans. « Enfin naquit Zoroastre, et les armées du Malin commencèrent à reculer ; la victoire d'Ormazd se dessinera de plus en plus, grâce à la doctrine du saint prophète, et trois mille ans encore après lui, elle redeviendra définitive ; Ahriman rentrera dans ses noires ténèbres et la bienheureuse lumière ne subira plus d'éclipse (1) ». L'historien grec Théopompe connaissait déjà

(1) V. Henry, *op. cit.*, p. 86.

ce cycle de douze mille ans, mais suivant une classification différente : Règne spirituel d'Ormazd seul : 3.000; victoire et règne d'Ahriman seul : 3.000; lutte balancée des deux esprits : 3.000; lutte victorieuse d'Ormazd : 3.000 (d'après Darmesteter). Quoi qu'il en soit de ces théories cosmogoniques, en somme bien peu sûres, il est certain que l'homme peut et doit aider au triomphe d'Ormazd. C'est la raison d'être de tous ses gestes de purification et de sacrifice, comme aussi de toute morale et de toute législation. C'est ce qui nous reste maintenant à étudier. Mais avant de terminer l'esquisse très sommaire de ce qu'on peut appeler la théologie et la démonologie de l'Avesta, nous tenons à faire remarquer que la schématisation fait disparaître tout ce qu'il y a d'excentrique et de saugrenu dans la réalité. Il faut lire au moins quelques fragments de l'Avesta pour en apprécier exactement la valeur religieuse et mystique.

11. *La morale avestique.* — *a*) Impuretés et exorcismes. Nous ne pouvons songer à décrire en détail les prescriptions de l'Avesta sur ce chapitre ; il faudra se borner à quelques exemples. L'idée d'impureté est chez les Iraniens comme chez les Hindous un mélange de conceptions élevées et de superstitions grossières. Ce que nous appellerions un péché, voire un crime, ne souille pas plus qu'un simple accident naturel, tel que la menstruation. Les éléments tels que l'eau et le feu, le corps de l'homme et chacune de ses parties, tous les êtres et tous les objets qui lui appartiennent sont capables d'être souillés. La grande affaire du mazdéen est de se préserver de tout contact impur. Aussi isolera-t-on l'homme qui a contracté une souillure. Il stationnera dans une enceinte close, à trente pas au moins du feu, de l'eau et de tout fidèle. Si son crime est inexpiable, comme celui de l'homme qui a porté un mort étant seul, il demeurera séquestré toute sa vie, comme un lépreux ; encore doit-il s'estimer heureux d'échapper au dernier supplice, ou plutôt de ne l'encourir que dans sa vieillesse, en guise de pénitence qui lui épargnera le châtiment infernal. Si la souillure est expiable, on la purifiera selon des rites minutieux. Voici, d'après le résumé de V. Henry, la description de la grande lustration de neuf jours, dite

barashnûm nû-shaba, prescrite pour les cas les plus graves. On commence par déblayer, défricher et raser un espace soigneusement déterminé. On y creuse neuf trous méthodiquement espacés, puis on y trace des sillons pour arrêter l'esprit malin. « Ce dispositif effectué, l'homme se place près du premier trou, et le prêtre, debout en dehors de l'enceinte, récite une prière, que son client répète après lui, ainsi que toutes les formules qui vont suivre. Puis il saisit une cuiller de fer et de plomb, emmanchée à un long bâton à neuf nœuds, et asperge de *gômêz* le patient : d'abord les mains ; ensuite méticuleusement, chaque partie du corps du haut en bas. A chaque organe qu'il baigne, la druje est forcée de déguerpir ; à la fin, lorsqu'on arrive à la plante du pied gauche, « elle tourne sous l'orteil, on croirait voir une aile de mouche. » A chacun des six trous, même aspersion, et alors l'homme s'essuie successivement avec quinze poignées de terre, jusqu'à ce qu'il soit « sec jusqu'au dernier cheveu ». Il passe au septième trou, où il se lave à l'eau, une fois ; au huitième, deux fois ; au neuvième, trois fois ; il s'essuie, se parfume de plantes de bon augure, et rentre s'enfermer chez lui sans voir personne. Ainsi durant neuf jours ; après quoi, il est redevenu pur (1). » Le *gômez* dont il est ici question et qui joue un très grand rôle dans les lustrations avestiques est de l'urine d'un taureau à qui on a donné pendant trois jours une nourriture pure. Le Parsi se lave tous les matins le visage et les mains avec cette urine consacrée et de l'eau également consacrée, mélangées à de l'urine et de l'eau ordinaires.

L'Avesta est rempli de formules et de rites d'incantation et de lustration appropriés à toutes les impuretés possibles et imaginables. Les mages ne se sont pas abstenus non plus de conjurer les maladies, créatures d'Ahriman ; guérisseurs et sorciers, tels nous les trouvons dès l'antiquité, tels ils sont restés jusqu'à nos jours. Mais dans le parsisme moderne, toutes ces pratiques se rationalisent rapidement, sans qu'on puisse dire toutefois qu'elles aient tendance à disparaître.

(1) V. Henry, *op cit.*, p. 139.

b) Morale proprement dite. La distinction que nous introduisons ici est, on s'en doute bien, artificielle. Pas plus que les autres peuples anciens les Iraniens n'ont distingué les impuretés rituelles et les impuretés morales, la liturgie et la législation. Les commentateurs de l'Avesta professent unanimement que la morale zoroastrienne n'a rien d'héroïque ni de transcendant. La notion de sacrifice, d'abnégation, lui est complètement étrangère. Le riche vaut mieux que le pauvre, celui qui se marie que celui qui observe la continence, celui qui mange copieusement que celui qui jeûne. Certains crimes, tels que la sodomie ou l'avortement, sont proscrits par l'Avesta. Il ne faudrait pas en conclure qu'ils furent plus fréquents dans le monde iranien que dans le monde hellénique. Les témoignages des auteurs anciens établissent, bien que les Parsis actuels s'en défendent, que les mariages incestueux étaient autorisés et même recommandés en Perse ; les exemples ne manquent pas de l'union d'un fils avec sa mère ou d'un frère avec sa sœur. Le *Dinkart* pehlvi exalte ces sortes d'incestes, comme étant l'imitation de ce qui s'est produit aux origines de l'humanité.

12. *Le culte avestique.* — 1° Les prêtres. Le prêtre en général se nommait *magu* (moghu) (d'où le grec μάγος et le syriaque megushâ), *atharwan*, et plus récemment (mais certainement dès l'époque sassanide) *mobed*. La dignité sacerdotale est héréditaire, car la classe des mages constitue une caste fermée. Après une double initiation (1° bain symbolique, récitation du patet, des professions de foi et des prières usuelles, imposition de la camisole et de la ceinture sacrées ; 2° barashnûm reçu deux fois, et autres lustrations), le fils du mage devient *herbed*, c'est-à-dire compétent pour les rites mineurs : noces, funérailles, etc. Plus tard, il reçoit l'ordination de *mobed* qui lui confère le droit de célébrer tous les offices. L'Avesta connaît toute une hiérarchie d'officiants ; il n'y en a plus que deux à l'autel : le *zaotar* (*zôt*) et le *raêthwishkara* (*râspî*) ; le premier récitant, le second répondant, dialoguant ou représentant la communauté.

2° La liturgie. Il y a longtemps que les Perses n'offrent plus de sacrifices sanglants ; quelques traces en avaient

subsisté jusqu'au XVIIe siècle, mais l'Avesta n'en contient aucune mention ; on y trouve de nombreuses formules de prières. Les plus célèbres sont l'*Ahuna varya* et l'*Ashem vohû*, sortes de professions de foi très brèves, et le *patet*, sorte d'acte de contrition où l'on passe en revue tous les péchés commis ou qu'on peut commettre, en exprimant la résolution de n'y pas retomber.

3° Les offrandes. La plus importante est le parahom, dont la consommation par l'officiant est le point essentiel du sacrifice : il y entre du haoma jaune pilé avec une tige de grenadier, du lait consacré et de l'eau bénite. Cette mixture concentre donc toutes les vertus des eaux, des végétaux et des animaux.

4° Le culte du feu. Il y a deux sortes de temples du feu : 1° de grands temples pour le Feu-roi (feu Bahrâm), ces temples sont rares ; 2° de petits temples extrêmement nombreux pour le simple feu sacré. Tous les pyrées comportent une cour rectangulaire plus ou moins vaste ; au centre, la chambre du feu (adâram) voûtée en dôme, où trône le feu dans un vase élevé sur un socle de pierre ; à côté, des chapelles où l'on peut célébrer les offices. Dans le voisinage immédiat du feu, les accessoires du sacrifice : le mortier, le barsôm, appelé autrefois baresman (c'est un faisceau de menus rameaux d'arbres qui incarne les vertus de la vie végétale), une grande cuve à eau, enfin les sièges de l'officiant et de ses auxiliaires. Chaque fois qu'un prêtre s'approche du feu, il se gante et s'attache sur le nez et la bouche un petit voile (padân) pour éviter de souiller l'élément sacré.

5° Le culte du haoma. Comme le soma dans l'Inde védique, le haoma est, selon le rituel iranien, l'objet d'un culte très solennel, qui le cède pourtant en importance au culte du feu. Le haoma est une sorte de breuvage, mais un breuvage qui est en même temps un dieu. Il se prépare au moyen de rites minutieux et compliqués accompagnés de récitations liturgiques.

6° Le calendrier liturgique. La journée liturgique est divisée en *gahs* soigneusement observés ; chaque jour du mois est placé sous la protection d'un Yazata particulier ; enfin six fêtes annuelles sanctifient les diverses époques de l'année.

13. *Coutumes funéraires.* — Peu de temps avant le décès, on introduit auprès du mourant deux prêtres qui récitent le patet ; s'il peut les réciter après eux, il est sûr d'éviter l'enfer. A défaut du patet, on récite l'ashem vôhu ; puis on administre quelques gouttes de haoma (parahom) en manière de viatique; enfin on procède aux derniers préparatifs, car personne ne pourra toucher le mort dès qu'il aura rendu le dernier soupir, si ce n'est les porteurs attitrés. Quand le décès s'est produit, ceux-ci arrivent et transportent le cadavre dans la chambre mortuaire de sa maison ou dans celle du village. Mais déjà l'immonde druje *Nasu* s'est emparée de lui; il convient de la conjurer. On amène un chien, et dès qu'il a flairé le visage du mort, Nasu s'enfuit; c'est le rite du « regard du chien », qu'on doit répéter plusieurs fois. On observe scrupuleusement les « trois jours » suivants, pendant lesquels l'âme déjà séparée du corps voltige encore autour de lui, incertaine de la route qu'elle doit prendre. Il faut lui assurer par les prières du Yasna ou du Vendidâd la protection du très puissant Sraosha. Le deuil est, pendant ce temps, absolu et l'abstinence de la famille rigoureuse. Ensuite, selon la pratique usuelle des parsis hindous, le corps est conduit processionnellement au fameux dakhma ou « tour du silence». Des croquemorts spéciaux reçoivent le cadavre à l'entrée du dakhma, le dépouillent de ses vêtements, le couchent sur une table de pierre face au soleil, puis se retirent. Les vautours se ruent alors sur la proie qui leur est abandonnée, et, en moins d'une heure, ont consommé toutes les chairs. (Deux fois par an les squelettes desséchés sont précipités dans un puits ménagé à cet effet.) Pendant ce temps les parents demeurent en prière. Puis ils se lavent au gômêz et rentrent chez eux pour prendre un bain et continuer le deuil. On ouvre le testament du défunt qui contient généralement des libéralités en faveur des mazdéens pauvres et de l'Église. Puis le souvenir du mort est rappelé le dixième jour, le trentième, et le jour anniversaire. D'ailleurs le culte des Fravashis (âmes et mânes) réclame chaque jour un *gâh*, chaque mois un jour, chaque année un mois, plus les dix derniers jours, où l'on fête aussi la création de l'homme.

L'autre vie. L'avestisme enseigne la survivance des âmes et la résurrection des corps; c'est un des traits les plus saillants qui le distinguent de la religion hindoue. On a vu que l'âme hésite à s'éloigner du cadavre ; elle demeure auprès de sa tête pendant trois nuits ; si elle est justifiée, elle aspire au bonheur parfait, si elle est damnée, elle chante le Gâtha du désespoir. Après ce stage préparatoire l'âme se met en route. Mais devant elle se dresse un pont colossal suspendu sur un abîme. Ce passage est gardé par trois anges, d'ordinaire Mithra, témoin de la foi jurée, Rashnu, ange de la divinité qui tient une balance d'or, et Sraosha. La pesée des bonnes et des mauvaises actions décide du sort de l'âme. Mais la pénitence rituelle du patet l'emporte sur tous les péchés. La pesée terminée, l'âme se dirige vers le pont « qui discerne » (*cinvat*). « Il s'y rencontre avec les deux Vâi, l'ange et le démon ; celui-ci souffle en tempête, s'efforçant de le faire tomber à la renverse dans le gouffre, l'autre le soutient et le guide dans sa course aventureuse. Sous ses auspices, le juste s'avance sans trembler et voit le pont s'élargir à mesure qu'il monte vers les hauteurs du ciel. Mais sous les pieds du pécheur étourdi par les hideuses clameurs des démons qui guettent leur proie, le tablier s'étrécit peu à peu jusqu'à la minceur d'une lame de rasoir ; il se cramponne en vain, en vain il crie au secours ; il tombe, et l'enfer l'engloutit (1). » Quant au juste, il parvient au séjour de la félicité ou Garônmâna, « la demeure des cantiques ». L'Avesta ne fait guère que mentionner l'enfer, séjour infect et terrifiant, domaine de l'immonde Druje. A l'époque pehlvie, on imagine en outre un purgatoire : *Hâmestâkan*, pour ceux dont s'équilibrent les mérites et les fautes.

Vers la fin du troisième millénaire après Zoroastre commencera une sorte d'ère messianique, dont les détails ne sont pas très assurés. Tous les morts ressusciteront pour le jugement dernier, conçu sous les espèces d'une gigantesque ordalie. Un immense déluge de métal fondu noiera la terre couverte des corps ressuscités. Les mauvais dispa-

(1) V. Henry, *op. cit.*, p. 208.

raîtront à jamais ; le règne d'Ahriman sera anéanti, et lui-même tué ou réduit à une éternelle impuissance. L'enfer sera supprimé. L'espace ainsi disponible sera annexé à la terre qui deviendra tout entière Garônmâna, c'est-à-dire un lieu de béatitude parfaite, où les hommes, soustraits pour toujours à la crainte de la mort, goûteront une félicité sans nuage. Telle est l'eschatologie avestique. Il est bien difficile d'admettre qu'elle appartient telle quelle au fond original de la religion iranienne. Elle est, dans son ensemble, relativement moderne et a été, sans doute, profondément influencée par le judaïsme et — dans une bien moindre mesure — par le christianisme.

III

Problèmes et probabilités

14. *Problèmes.* — Parmi les éléments que nous avons essayé de décrire, les uns sont plus modernes et les autres plus anciens. Mais la majeure partie des textes avestiques est-elle notablement antérieure à la période sassanide ? Y a-t-il des textes remontant jusqu'à Zoroastre, ou au moins y a-t-il dans le système avestique une portion qu'on puisse rattacher avec certitude à ce réformateur religieux ? Nous exposerons successivement les trois solutions principales données à ce problème : la solution parsie, la solution radicale proposée par Darmesteter, la solution semi-traditionnelle dont Geldner et Lehmann sont les principaux champions. Ensuite nous essaierons de retracer le développement de la religion irano-perse, suivant les données qui nous paraissent les plus vraisemblables.

1° *La thèse parsie.* — *a*) La collection avestique. D'après le Dînkart, les vingt et un Nasks, créés par Ahura des vingt-et-une paroles de l'Ahuna vairya, ont été apportés par Zoroastre au roi Vishtâsp, qui en fit faire deux copies complètes, l'une pour le trésor de Shapîgan (?), l'autre pour les archives nationales (cet ouvrage est aussi attribué au dernier Darius). Alexandre envahit l'empire ; il brûle les archives. L'exemplaire de Shapîgan est enlevé par les Grecs qui le font traduire en leur langue. Le roi

arsacide Valkash fait rechercher les fragments dispersés, conservés par écrit ou transmis oralement. Ardashir Ier, le premier roi sassanide, donne mandat au grand-prêtre Tansar de compléter la collection. La religion de l'Avesta devient officielle. Sapor Ier fait recueillir et incorporer dans le canon avestique des documents non religieux (juridiques, médicaux, astronomiques, philosophiques, etc.) épars chez les Hindous et chez les Grecs. Enfin sous Sapor II c'est le triomphe définitif de l'orthodoxie. Adarbad, fils de Mahraspand, se soumet à l'épreuve décisive du métal fondu. Il se le verse sur la poitrine sans en ressentir aucun mal. Le roi dit : « Maintenant que nous avons vu la religion sur terre, nous ne souffrirons plus de fausse religion ! » — On voit que la tradition parsie elle-même ne rattache l'Avesta à Zoroastre que par les liens assez lâches d'une tradition orale tardivement recueillie et d'une tradition écrite manifestement fragmentaire.

b) La personne de Zoroastre. Les parsis acceptent la légende de Zoroastre telle qu'elle est racontée dans l'Avesta. Elle y paraît sous deux formes : l'une plus simple et d'apparence plus historique dans les Gâthas ; l'autre fortement teintée de mythologie, dans les parties en prose. D'après la première tradition Zarathusthra, de la famille de Spitama (1), est inspiré par Ormazd. Il se présente au roi Vishtâspâ qu'il convertira et qui fera triompher sa loi ; il trouve deux puissants protecteurs dans les deux Hvogvides, Frashaoshtra, qui lui donne sa fille Hvogvi, et Jâmaspâ à qui il donne sa fille Pourucista (Darmesteter). L'Avesta en prose fournit bien d'autres détails sur les origines du prophète et sa carrière. Sa naissance est miraculeuse. Un rayon de la gloire divine est descendu dans le sein de sa mère Dughdô. Son frohâr (fravashi, âme préexistante) est enfermé dans une tige de la plante sacrée le haoma. Pourushapa, prêtre du haoma, absorbe le frohâr. De son union avec Dughdô naît Zoroastre. Les démons cherchent à le faire périr, Ahriman le tente, les rois idolâtres s'efforcent de le tuer ; il déjoue leurs ruses. A trente ans, il reçoit les révélations d'Ahura. Pendant

(1) *Spitama* veut dire : le blanc. Le sens de *Zarathusthra* est inconnu.

dix ans, il n'a qu'un seul disciple. Enfin il convertit à la cour du roi Vishtâspâ les deux courtisans nommés ci-dessus. La reine Hutaosa, puis le roi lui-même adhèrent à la nouvelle religion. Vishtaspâ en devient le champion, et déclare la guerre aux Hyaonas pour la propager. C'est au cours de cette guerre que Zoroastre aurait péri, mais non tout entier, puisque de son sperme, trois fois tombé à terre, et trois fois pieusement recueilli par le Yazata Neryosengh, naîtront, à trois reprises, trois réformateurs de la loi d'Ormazd.

Le roi Vishtâspâ est identifié par l'Avesta avec l'Hystaspes des Grecs, père de Darius Ier. Toute cette histoire se déroulerait donc aux environs du VIe siècle avant notre ère.

2° *La solution radicale.* — Dans une série de remarquables études, et en particulier dans les préfaces qui ouvrent les volumes de sa magistrale traduction du Zend-Avesta, M. James Darmesteter a pénétré plus profondément qu'on ne l'avait fait avant lui les secrets du livre sacré des Iraniens.

La tradition pehlvie elle-même, dit-il, a conscience de la modernité relative de l'Avesta. Le Balkash dont il est question est le roi arsacide Vologèse Ier qui vivait dans la seconde moitié du Ier siècle de notre ère. C'est lui qui a commencé la collection, continuée et enrichie par le prêtre Tansar sous le premier roi sassanide. Évidemment le canon avestique contient des éléments antérieurs à l'époque arsacide ; plusieurs doivent remonter jusqu'à l'époque achéménide : ce sont les traces de religion polythéiste que décèle l'Avesta, les noms de divinités anciennement attestées par les inscriptions, telles que Mithra et Anahita, plusieurs des pratiques cultuelles et des purifications. Mais le système avestique, considéré dans son ensemble, est moderne. Sa métaphysique abstraite, sa théologie spiritualisée et hiérarchisée répondent à l'état d'esprit du Ier siècle de notre ère. Les Ameshas Spentas rappellent les hypostases de Philon. Les Gâthas, qui passent pour la partie la plus ancienne de la littérature canonique, ne remontent pas plus haut que cette époque. L'influence néoplatonicienne s'est fait sentir puissamment sur les théologiens arsacides. On sait d'ailleurs que les rois parthes

entretenaient avec les Juifs de Babylonie et leurs exilarques les relations les plus cordiales. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que la religion iranienne ait emprunté à la théologie juive quelques-uns de ses caractères, et précisément ceux qui la distinguent des autres religions païennes : à savoir le monothéisme rigoureux, la conception spiritualiste de la vie morale. Il n'est pas jusqu'à l'idée de loi écrite qui ne soit étroitement apparentée aux idées juives concernant la valeur absolue de la Thora. On ne rencontre pas, dans l'histoire des religions antiques, d'autres exemples d'un canon sacré et inspiré.

Quant à Zoroastre, que sa personnalité soit réelle ou purement mythique, il importe assez peu. S'il a existé, ce n'est pas à l'époque que lui assigne la tradition avestique, mais beaucoup plus tôt, comme le suggéraient les historiens grecs. En tout cas, on ne saurait lui attribuer la paternité du système avestique, qui est de quinze ou vingt siècles postérieur à lui (dans l'hypothèse de son existence).

Ce système est rigoureusement déduit. Trop rigoureusement peut-être. L'influence des idées de Philon sur la littérature gâthique est assez problématique. On a, depuis Darmesteter, versé aux débats un texte de Philon lui-même qui démontre que celui-ci connaissait les spéculations des « mages » sur les hypostases ou comme il dit sur les « vertus » divines. Il semble aussi que le savant éraniste ait exagéré le rôle de Tansar dans la confection des textes avestiques. Une difficulté surtout paraît sérieuse. La langue avestique était, au IIIe siècle, une langue morte. Elle l'était même au IIe siècle, puisque les monnaies du roi indo-scythe Kanishka (110-131) reproduisent les noms des hypostases mazdéennes sous leur forme pehlvie, c'est-à-dire sous une forme phonétique dérivée par rapport à celle de l'Avesta. Comment imaginer que Tansar ait composé l'Avesta dans une langue morte depuis fort longtemps déjà ? Il est vrai que les partisans mêmes de l'antiquité de l'Avesta, tels que Stave, avouent que l'avestique était devenu « une sorte de langue d'église, comme le latin du moyen âge et l'hébreu des écoles rabbiniques. Bien plus, même dans les plus anciens passages, la langue est tantôt grammaticale, tantôt incertaine,

tantôt elle tourne positivement au barbarisme. La langue serait donc dans une certaine mesure artificielle ? Et de fait il doit y avoir là quelque mystère que nous ne pouvons que flairer (1). » En somme, cette question reste ouverte.

3° *Solution semi-traditionnelle.* — De nombreux savants, surtout en Allemagne, repoussent avec indignation l'hypothèse d'une falsification ou d'une fiction littéraire et s'attachent à la tradition parsie du IXe et du Xe siècle. « Ce qui, attribué à Josias et à Helcias à propos du Deutéronome, remarque finement le P. Lagrange, n'était qu'un fait divers dont l'Orient est coutumier, une peccadille littéraire, devenait un crime abominable qu'on ne pouvait attribuer au monarque sassanide et à son conseiller (2). » Donc, il y a, suivant cette école, des parties archaïques dans l'Avesta : ce sont les Gâthas. Ces documents sont les documents originaux de la réforme zoroastrienne. Car il y a eu une réforme zoroastrienne, opérée par Zoroastre lui-même. Telle est l'opinion de Geldner, de Lehmann, de Söderblom, d'Ed. Meyer. M. de Morgan s'y est rallié; Zoroastre aurait vécu au VIIe ou au VIIIe siècle avant notre ère. Il serait Mède, suivant les uns, Bactrien, suivant les autres. Le nom du roi Vishtaspa, le mariage de Zoroastre, c'est tout ce que nous savons de la carrière du réformateur religieux. Zoroastre était-il « mage » ? On l'ignore. Heureusement la doctrine nous est mieux connue que le prophète. Les dynasties achéménide et surtout sassanide « ont adopté cette religion, l'ont fait triompher du pouvoir des mages, et l'ont fait respecter dans leur immense empire (3). »

Cette théorie a le défaut d'être beaucoup moins consistante que la première. Elle repose en définitive sur un acte de foi en la haute antiquité des Gâthas. Cet acte de foi peut, il est vrai, s'appuyer sur l'ancienneté de la langue avestique, et sur sa comparaison avec le vieux-persan des inscriptions ou avec l'idiome védique. Mais cet appui n'est solide qu'en apparence, de l'avis du moins

(1) Lagrange, *La religion des Perses*, p. 6.
(2) *Ibid.*
(3) Lehmann, *op. cit.*, p. 441.

d'éranistes compétents. Surtout le tableau qu'on nous présente de la réforme zoroastrienne ne cadre guère avec ce que les inscriptions achéménides et les textes grecs nous apprennent de la religion des Iraniens à une époque où la réforme est censée avoir triomphé. Enfin, il semble que plusieurs au moins des tenants de cette opinion aient été influencés par le désir de trouver au monothéisme hébreu — ce paradoxe surnaturel de l'histoire ancienne — un parallèle, sinon un ancêtre, dans le système religieux dit zoroastrien. N'est-ce pas sous l'influence (plus ou moins consciente) de cet esprit que M. de Morgan écrit les lignes suivantes : « L'apparition de l'Avesta sur la scène du monde fut d'un grand poids dans les destinées de la philosophie et de la morale humaine. La conception d'un dieu unique, immatériel, était née. Bien longtemps plus tard, nous la verrons apparaître aussi chez les Hébreux, appliquée à Yahvé terrible et vengeur ; puis le christianisme, rentrant dans les sentiments aryens, fera de cette même divinité un dieu de bonté, de miséricorde, d'égalité des hommes devant lui (1). » Il est vrai que l'historien des *Premières civilisations* se voit aussitôt contraint, par ses propres méthodes, de renoncer à une synthèse aussi séduisante : il ajoute, en note : « Ce dieu, au début, n'était pas à proprement parler dieu unique, car il est le plus grand des dieux. » Nous le remarquions plus haut : les faits certains ne sauraient cadrer avec cette théorie.

15. *Probabilités sur le développement de la religion iranienne.* — 1° Période pré-achéménide. — On est d'accord pour reconnaître dans l'Inde et dans la Perse les traces d'un état religieux antérieur à la séparation des deux peuples. Ces traces sont assez difficiles à saisir, car les Iraniens et les Hindous n'ont pas cessé, même après leur séparation, d'exercer les uns sur les autres une influence réciproque. Encore au IIe siècle de notre ère, les princes bouddhistes indo-scythes connaissaient et honoraient les déités avestiques. Voici ce qu'on peut en dire de plus assuré. Appartiennent aux origines communes : les dieux Mithra et Verethraghna, les purifications, le nom du prê-

(1) De Morgan, *op. cit.*, p. 319.

tre principal : *Zaotar*, le culte du feu et de cette plante sacrée que les hindous nomment *Sôma* et les Iraniens *Haoma*; enfin la balance des bonnes et mauvaises actions considérée comme fondement de la morale. Il est aussi indubitable que dans la langue religieuse les mots asura (ahura) et deva (daeva) sont communs aux deux races. Mais dans l'Inde, les *asuras* sont des démons, tandis qu'Ahura-Mazda (Assara Mazaash dans un texte assyrien de la bibliothèque d'Assurbanipal) est le dieu bon de la religion iranienne. Inversement les devas ou dieux de l'Inde sont devenus pour les Iraniens de mauvais démons. Cette opposition a été diversement interprétée. La mention d'Ahura-Mazda dans le texte assyrien rappelé ci-dessus nous obligerait à reporter l'existence de Zoroastre entre 1700 et 1200, si, comme le veulent les partisans anciens et modernes de l'opinion « traditionnelle », les noms de Zoroastre et d'Ahura-Mazda sont aussi inséparablement unis que les noms de Yahweh et de Moïse. On sait que les Grecs lui attribuaient une antiquité fabuleuse : 5.000 ans avant la guerre de Troie, suivant Hermodore par exemple, qui se fait sans doute l'écho d'une tradition perse préavestique. Concluons avec le P. Lagrange : « C'est le héros légendaire auquel on attribue les révélations divines primitives et la fondation du sacerdoce, dépositaire du culte qu'il a enseigné, le pendant assez exact de l'Enmeranduki babylonien... ou encore de l'Hénoch de la légende judaïque, le révélateur des secrets du ciel. On peut être sûr que celui-là n'a pas écrit les Gâthas, mais il était destiné à les écrire, c'est-à-dire à les couvrir de son autorité (1). »

2° Période achéménide. Cette période nous est connue par les inscriptions persanes, par les textes d'Hérodote et des autres historiens ou géographes grecs. A l'aide de ces documents, on peut relever dans l'Avesta un grand nombre d'indications précieuses sur la religion iranienne antérieurement à la codification avestique. La religion de l'époque achéménide n'est pas le monothéisme. Darius dans l'inscription de Bisoutoun ne nomme, il est vrai, qu'Auramazda, et l'invoque comme le plus grand de tous

(1) Lagrange, *op. cit.*, p. 14.

les dieux, mais « avec tous les dieux ». Mais Artaxerxès Mnémon nomme aussi Mithra et Anahita. Hérodote confirme ces données : « ils nomment Zeus (c'est-à-dire le dieu suprême) tout le cercle du ciel. Or ils sacrifient au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents. » Il rappelle ensuite que le culte de la déesse céleste (Anahita) a été emprunté par les Perses aux Assyriens qui, dit-il, la nomment Mylitta, et aux Arabes, qui la nomment Alitta. Ahriman existait très probablement dès cette époque comme dieu mauvais, antagoniste d'Auramazda. Mais il n'est pas prouvé que cet antagonisme ait été uniquement, ni même principalement, spirituel et moral. On peut concevoir l'opposition d'Auramazda et d'Ahriman comme celle de Tiamat et de Mardouk, c'est-à-dire comme une opposition éminemment sinon exclusivement cosmologique et religieuse. En fait, d'après Hérodote, les mages aident au triomphe de leur dieu en tuant les fourmis, les serpents, les autres reptiles et volatiles. C'est la réforme zoroastrienne qui, beaucoup plus tard, transforme cette lutte en une lutte spirituelle et morale. Quant aux Ameshas Spentas, ces hypostases si particulières à la religion de Zoroastre, on a déjà vu que, malgré leurs noms abstraits, plusieurs sont en relation étroite avec le monde physique. C'est ainsi que Spenta Armaiti représente avant tout la terre dans son union avec Ormazd, le ciel. Il est impossible de dénombrer ceux des Ameshas Spentas qui existaient déjà dans le panthéon iranien ; le nombre de sept (qu'on n'obtient d'ailleurs qu'en y ajoutant le Yazata Sraosha) est certainement artificiel et récent. Pour l'eschatologie de cette époque, elle n'est pas non plus facile à déterminer. Très probablement les Achéménides conçoivent à la fin des temps un bonheur parfait qui correspondra à celui du commencement; le mythe de Ymia, dans sa forme primitive, est probablement celui qui nous donne l'idée la plus juste de ces théories anciennes. On ne voit pas que la résurrection, qui fait partie de la théologie avestique postérieure, ait été envisagée comme une conséquence du système eschatologique des Achéménides ; l'idée même paraît avoir été absolument inconnue des contemporains de Darius. Des critiques de l'école semi-traditionnelle,

tels que Söderblom, sont obligés d'avouer qu'elle n'est même pas exprimée dans les Gâthas. A plus forte raison n'en était-il pas question, quatre ou cinq siècles auparavant.

Nous avons noté que l'idée de pureté et d'impureté fait partie du fond original indo-iranien. Elle jouait un grand rôle à l'époque dont nous parlons. Pourtant la moralité des anciens Perses paraît avoir dépassé ce stade inférieur. Nous savons en particulier par les Grecs qu'ils avaient horreur du mensonge, et que, quand il s'agissait de châtier un serviteur, ils ne tenaient pas compte seulement de la faute présente, mais aussi des mérites ou des manquements de la vie tout entière.

Un des corollaires de l'idée de pureté et d'impureté est la méthode de sépulture que nous savons être en usage chez les Parsis. Elle paraît avoir existé dès le temps d'Hérodote, au moins en germe. L'historien grec rapporte qu'on ensevelissait le cadavre d'un mage avant de l'avoir laissé déchirer par les oiseaux et les chiens; « d'autres inhumaient le cadavre après l'avoir enduit de cire. Cette précaution a pour but évidemment de prévenir le contact avec la terre. On comprend ainsi comment Cyrus et Darius ont pu se faire construire ou creuser des tombeaux. Ces tombeaux n'excluent pas l'existence des coutumes constatées par l'Avesta et que nous n'avons aucune répugnance à croire primitives (1). » L'exposition des cadavres était d'ailleurs connue dans l'Inde aux temps védiques.

Le culte des Perses étonnait les Grecs par l'absence complète de statues, de temples ou d'autels permanents ; il était beaucoup moins anthropomorphique que le leur. Cependant Auramazda est représenté, sur les palais de Persépolis, comme un roi dont le buste humain jaillit du disque ailé. A une époque plus récente, cette représentation est étendue à d'autres divinités (par exemple, à Mithra sur les monnaies des princes indo-scythes). On honorait déjà particulièrement le feu et le haoma. Des sacrifices étaient offerts, bien qu'il n'y eût pas d'autel. D'après Hérodote, Xerxès immole mille bœufs à Athéné Ilias sur

(1) Lagrange, *op. cit.*, p. 37.

les ruines de Troie. Ailleurs, dit-il, les mages sacrifient des chevaux blancs ; il croit même savoir que dans les cas graves leur coutume est d'ensevelir les gens vivants.

Le sacerdoce, d'après les sources grecques, ne semble pas, à cette époque, avoir beaucoup différé d'avec les autres sacerdoces de l'ancien paganisme. Les « mages » qui constituent une caste spéciale offrent les sacrifices sanglants ou non, s'emploient au culte du feu, exorcisent les vents et les tempêtes. Ils tirent des horoscopes, interprètent les songes, et devinent l'avenir au moyen de bâtons de myrte. La réputation de sorciers qui s'attache à leur nom peut avoir été exagérée, mais non forgée de toutes pièces.

3° Période parthique. — Nous avons déjà noté que les Persans opposèrent à l'hellénisation une résistance des plus efficaces. On n'en conclura pas que l'Iran demeura fermé aux spéculations philosophiques de la Grèce, en particulier au néoplatonisme. Il faut nous représenter l'empire séleucide, et même l'empire arsacide, comme un gigantesque creuset où les doctrines de la Chaldée, de la Judée, de la Grèce, de l'Inde bouddhique s'amalgamaient sans se confondre avec les anciennes religions iraniennes. Le zoroastrisme est un syncrétisme où prédominent les éléments iraniens. « Aussitôt qu'une partie notable du territoire de l'ancienne Perse, écrit le P. Lagrange, se fut détachée du royaume des Séleucides, la réaction nationale dut être accompagnée d'une réaction religieuse. C'est à ce moment, mais non avant, qu'a pu se produire le mouvement d'idées qui aboutit au manifeste des Gâthas. Il sortit évidemment de la caste des mages : il ne nous déplaît pas de mettre à sa tête un grand esprit créateur, mais il a préféré cacher son nom et se couvrir de l'autorité vénérée de Zoroastre. C'était la coutume du temps, le temps du livre d'Hénoch et des Sibylles (1). » On ne peut déterminer avec précision la date de cette réforme. Ce doit être entre 150 av. J.-C., époque vers laquelle Mithridate le Grand élimine la puissance grecque du domaine iranien, et la fin du Ier siècle avant notre ère. Strabon et Pausanias sont, pour cette période, nos meilleures autorités, ainsi que Plutarque,

(1) Lagrange, *op. cit.*, p. 31.

pour une période un peu plus tardive (IIe siècle de notre ère). Ils nous montrent les mages exerçant une grande influence à la cour des Parthes et y composant l'un des deux conseils du roi à côté des « sages ». Ils ne sont plus seulement des prêtres mais bien « les zélateurs d'une vie parfaite » : nous voici parvenus à la conception avestique. Toute trace d'idolâtrie n'a pas disparu. On honore Anaïtis, Omanos (le dieu élamite Human ? Vohu Mano ?), Anadatos, que Strabon qualifie de « démons persans ». Mais le culte spirituel du feu prend une place de plus en plus prépondérante : « la description de Strabon pourrait encore s'appliquer trait pour trait aux pyrées modernes, avec la mention du voile placé devant la bouche, et du petit bouquet de tiges, le *baresman*, qui a remplacé la jonchée de verdure (1). »

4° Période sassanide. — Ces principes et ces pratiques triomphent avec les Sassanides. Le culte zoroastrien devient la religion nationale, l'Avesta devient le code unique de l'Iran reconstitué. Nous rejoignons ici la tradition. Mais beaucoup de problèmes importants resteraient à résoudre. Pourquoi l'élimination presque complète de Mithra et son exode vers l'Occident ? pourquoi ce syncrétisme mazdéo-chrétien et plus mazdéen que chrétien que fut le dualisme manichéen ? questions pour le moment insolubles. A dater du IIIe siècle, la doctrine et le culte de Zoroastre apparaissent définitivement constitués, par opposition spécialement au christianisme violemment combattu. Toutefois les polémiques avec les docteurs chrétiens ne doivent pas être étrangères à l'évolution incessante du zoroastrisme vers un monothéisme de plus en plus rigoureux, vers un spiritualisme de plus en plus épuré.

Il faut en dire autant, pour la période postsassanide, des polémiques avec les docteurs de l'Islam. Mais les variations de la dogmatique parsie ne présentent plus d'intérêt général. C'est avec la formation du canon avestique qu'il convient de clôturer cette très sommaire enquête sur la religion de l'Iran ancien.

(1) Lagrange, *op. cit.*, p. 20.

BIBLIOGRAPHIE (1)

Bibliographie générale.

J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* dans les *Annales du musée Guimet*, 1892-1893. — V. Henry, *Le Parsisme*, 1905. — Lehmann, *Les Perses*, dans l'*Histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., p. 433-484. — Geldner, art. *Zoroastrianism*, dans *Encyclopedia biblica* de Cheyne.

Bibliographie spéciale.

I. L'Iran et les Iraniens. — Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. III. — Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, t. III, 1901. — F. Justi, dans Oncken. — Rawlinson, *The five great oriental monarchies*. — De Morgan, *Les premières civilisations*, 1909. — Th. Noeldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, 1887 (on ne saurait recommander la traduction française) pour les périodes achéménide et sassanide. — V. Gutschmid, *Geschichte Iran's*, pour la période arsacide. — Les inscriptions achéménides dans Weissbach-Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, 2e édit., 1908. — Civilisation iranienne : Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, 1871-1878.

II. Le système religieux de l'Avesta. — Les ouvrages généraux et de plus : Haug, *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees*, 3e édit., 1884, éd. West. — Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, 1877. — Soederblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, 1901.

III. Problèmes et probabilités. — Lehmann, *Zarathustra*, 1890-1892. — Jackson, *Zoroaster*, 1899. — C. de Harlez, *Bible et Avesta*, dans la *Revue biblique*, 1896. — Surtout, J.-M. Lagrange, *La religion des Perses*, 1904.

A consulter pour les travaux fragmentaires : la collection du *Grundriss der iranischen Philologie* (W. Geiger et Kuhn) à partir de 1895, et la chronique annuelle d'E. Wilhelm : *Perser*, dans les *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*.

J. Labourt.

(1) Voir la note explicative pour la « Bibliographie » de l'Introduction, p. 47.

CHAPITRE V

RELIGIONS DE L'INDE

I. Généralités.

Invasion indo-européenne (1). — *Les Aryas et le sanscrit* (2). — *Religion âryo-indienne (ou védisme) et hindouisme* (3). — *Les brahmanes et le rituel du Soma* (4). — *Les Védas* (5). — *Magistrature religieuse des brahmanes ; littérature brahmanique* (6). — *Valeur historique de cette littérature* (7). — *Le çoudrisme ; emploi des documents modernes pour l'étude des périodes anciennes* (8). — *Résultats de l'enquête indianiste* (9). — *Chronologie* (10).

II. Religion âryo-indienne ou védique.

Sources (11). — *Deux opinions erronées* (12). — *Appréciation au point de vue moral et religieux, discussion et conclusion* (13-14). — *Caractère familial et social de la religion* (15).

III. Hindouisme ou brahmanisme.

Brahmanisme et hindouisme (16). — *Religion âryo-indienne (védisme) et brahmanisme-hindouisme* (17). — *Évolution de l'idéologie védique : hénothéisme, ritualisme, théurgie* (18). — *Yoga (ascétisme)* (19). — *Panthéisme idéaliste, les Upanishads* (20). — *Système Sâmkhya* (21). — *Transmigration (samsâra) ; pessimisme* (22). — *Athéisme des philosophies ; les deux vérités* (23). — *Philosophie et dévotion* (24). — *Rudra et le çivaïsme* (25). — *Krishna et les avatars de Vishnou* (26). — *Bhakti et théologies* (27). — *Hindouisme vulgaire* (28). — *Survivance des vieilles mœurs* (29).

IV. Bouddhisme.

Jaïnisme (30). — *Bouddhisme primitif, hypothèses* (31). — *Darçana bouddhique* (32). — *Dévotion, Grand Véhicule* (33). — *Les laïcs*

(34). — *Tantrisme et décadence* (35). — *Chronologie* (36). — *Bouddhisme chinois et tibétain* (37-38).

V. Les religions de l'Inde et le christianisme.

Différences et coïncidences (39). — *Krishnaïsme* (40). — *Bouddhisme* (41). — *Avenir religieux de l'Inde* (42).

I

Généralités

1. A une époque peut-être antérieure au deuxième millénaire avant J.-C., des tribus de race blanche, parlant une langue indo-européenne, adorant les « célestes » (*deva* = deus) parmi lesquels le « Ciel-Père » (*dyâus pitâ*, Ζεύς πατήρ), franchirent les passes qui séparent la Bactriane du bassin de l'Indus (vallée de Caboul). Peu à peu — une partie notable de la littérature sacrée remonte au temps où l'invasion n'avait pas dépassé le Penjab — elles occupèrent ou colonisèrent toute la partie septentrionale de la péninsule, l'Hindoustan proprement dit (« pays des Hindous », plaines de l'Indus et du Gange, présidence de Bombay en partie), dont les langues sont aujourd'hui des dialectes indo-européens, dont la population, à des degrés divers de métissage, est plutôt de race indo-européenne. — Les autochtones, dravidiens, uraons, kolariens, furent en effet, dans le nord, ou expulsés, ou conquis et assimilés : quelques-uns étaient peut-être des « civilisés »; dans l'ensemble, ils étaient sans doute inférieurs aux immigrés. Mais, dans toute la partie méridionale de la péninsule, c'est-à-dire dans le Dekkan (= pays du sud) ou pays dravidien, quoique soumis depuis plusieurs siècles avant notre ère à l'action politique, morale, linguistique des conquérants de l'Hindoustan, ils continuèrent à parler leurs langues natives (dialectes dravidiens, tamoul, etc.) et restèrent ethniquement purs. — Au nord comme au sud, il reste encore des îlots de « primitifs », étrangers à la civilisation indo-européenne ou dravi-

dienne, même quand ils parlent quelque jargon très mêlé.

2. Les envahisseurs indo-européens de l'Inde se donnaient le nom de Aryas (= nobles), comme aussi les envahisseurs du plateau qui s'appela Éran ou Iran, les *airyas* (voir le chapitre : *Iraniens et Perses*); il est admis que les uns et les autres avaient formé dans la Haute-Asie une communauté linguistique, religieuse et ethnique relativement cohérente, et que cette communauté constituait une des branches orientales de l'ensemble des tribus de langue indo-européenne. Comme *airya* dérive de *ârya*, on peut nommer cette branche *âryenne*, mais on dit aussi, et fort bien, « indo-iranienne ».

Les Aryas primitifs ou Indo-iraniens, immigrés dans l'Inde, possédèrent de bonne heure (XVe siècle av. J.-C.) une littérature religieuse qui, remaniée et développée au cours des siècles dans des cercles sacerdotaux, porte le nom de Véda ; d'où la désignation « tribus védiques », imaginée à l'époque où nous pensions que le Rigveda était le bréviaire naïf des pasteurs de l'âge d'or; désignation aujourd'hui abandonnée, et qui n'est pas plus justifiée que ne le serait « tribus avestiques » ou « tribus druidiques »; il faut dire tribus âryo-indiennes, âryennes de race, indiennes d'habitat.

Les plus anciens documents de notre Véda furent — peut-on dire : certainement ? je le crois — rédigés dans la langue de tout le monde, très proche de la langue indo-iranienne telle qu'on a le droit de la reconstituer par la comparaison de l'Avesta. Ce vieil idiome populaire, le védique ou vieux sanscrit, évolua au point de vue phonétique, et s'enrichit d'emprunts aux parlers des autochtones — pour aboutir aux *prâcrits* des inscriptions d'Açoka (IIIe siècle av. notre ère), au *pâli*, langue du bouddhisme, aux *bhâshâs* modernes ; mais il se conserva dans les cercles sacerdotaux; sans s'altérer radicalement, il devint sacerdotal; puis, sans perdre ce caractère, restant et devenant de plus en plus langue savante, il revécut, il s'imposa à la littérature « mondaine » (rédaction sanscrite du Mahâbhârata, IVe siècle av. J.-C.?), à l'administration (depuis le commencement de notre ère), au bouddhisme, à tous les lettrés.

3. Comme on dit très bien « langue védique », comme on disait « tribus védiques », on prit aussi l'habitude de dire *religion védique*. Manière de parler inexacte, car le Véda, c'est-à-dire l'ensemble de la littérature révélée comme la définissent les Indiens, comprend des documents de caractères très différents, à tel point qu'on y distingue une couche représentant une religion proche de ce qu'a dû être la religion des Indo-iraniens ou Aryas primitifs, et des livres, les plus nombreux et peut-être les plus considérables, qui marquent la genèse ou l'avènement d'une religion spécifiquement indienne, en contraste marqué avec la première.

En fait, par « religion védique », on prétend désigner la plus ancienne religion de l'Inde de langue sanscrite, la religion antérieure aux développements qui remplissent les neuf dixièmes du Véda; la religion qui se reflète notamment dans le Rigvéda, partie la plus ancienne du Véda; en d'autres termes, la civilisation qu'il conviendrait de nommer *religion âryenne de l'Inde*, ou *âryo-indienne*, la forme que prit dans l'Inde une tradition préhistorique, la tradition des Indo-iraniens, des tribus ou des aristocrates des tribus dont les unes devaient descendre dans l'Inde, et les autres s'épancher sur les plateaux de l'Iran.

Le terme *rigvédique* n'est pas satisfaisant, car on ne peut affirmer que la pensée rigvédique, en ce qu'elle a de spécial, fut prépondérante chez tous les Aryo-indiens, et le Rigvéda ne représente pas toutes les traditions âryo-indiennes : les « règles de la vie domestique » (Grihya-sûtras, voir § 6) y sont passées sous silence. — Toutefois, loin de nous la prétention d'abandonner la terminologie en vigueur : nous nommerons « religion âryo-indienne ou védique » la forme de civilisation que développèrent d'abord les immigrés indo-européens de l'Inde. Il reste à la définir, mais il faut la considérer comme plus âryenne qu'indienne.

A la première religion des immigrés âryens, se substitua, par évolution dans les cercles sacerdotaux entourés d'influences autochtones, une religion où les éléments âryens, traditionnels, ne sont plus prépondérants. « Religion »

n'est pas ici le terme exact : disons une mentalité, une sensibilité, des principes doctrinaux, des aspirations, une conception du divin et de la vie, qui se manifestent sous les aspects les plus variés et les plus contradictoires. Cette forme de civilisation peut être nommée indifféremment, ou *brahmanisme*, parce qu'elle a pour magistrats et pour représentants les brahmanes, ou *hindouisme*, parce qu'elle est spécifiquement indienne. On distingue souvent et on oppose brahmanisme et hindouisme, mais cette distinction, très loin d'épuiser les nombreux aspects de la civilisation indienne, dissimule le fait important : le paganisme indien est tout pénétré de théosophie (œuvre des brahmanes), et la théosophie a ses fondements dans le plus intime du tempérament indien. (Voir § 16 et 17.)

4. *Bráhman* (accentué sur la première syllabe, neutre) signifia d'abord « formule sacrée » ou « prière », d'où « science sacrée », et plus tard « le divin », « l'être infini et universel ». *Brahmán* (accentué sur la seconde syllabe, masculin) désigne l'homme qui s'occupe du *brahman*, le prêtre ou brahmane (aussi *brâhmana*); plus tard l'être divin personnel, le créateur, que nous avons pris l'habitude de nommer, contrairement à notre règle générale de transcription, sous la forme du nominatif, Brahmâ.

On ignore, mais on peut deviner l'histoire primitive des brahmanes. Il est certain que les Indo-iraniens avaient des prêtres — le *hotar* (iranien *zaotar*), qui convoque les divinités à la jonchée d'herbe (*barhis*, iranien *beresman*) où on dépose l'offrande ; l'*atharvan* (iranien *âthravan*), qui s'occupe du feu — et un sacrifice solennel, qui consiste essentiellement dans le pressurage d'une plante de montagne, mal identifiée, et dans la libation au feu (*agni*) du jus de cette plante, liqueur enivrante qu'on appelle *soma* (iranien *haoma*, de *su*, extraire par pression). L'Inde ancienne posséda deux rituels : le rituel domestique (*gri hya*, de *griha*, maison), et le rituel à trois feux, avec immolation d'une victime (*paçu*, pecus) et offrande de *soma*. Selon toute apparence, c'est autour de ce second rituel, dont les formes anciennes nous sont inconnues, que se forma la « caste » des brahmanes, plus exactement une aristocratie sacerdotale formée par des castes (ou groupes de

gentes théoriquement consanguines) spécialisées dans l'invocation des dieux et les opérations liturgiques.

5. Le Véda, « science », est le résumé de la tradition sacerdotale et essentiellement, tel que nous le possédons, la collection des bréviaires et de la scolastique du sacrifice du *soma*. D'abord les Samhitâs, recueils des stances ou hymnes (*rigveda*), des mélodies (*sâmaveda*), des formules en prose du sacrifice (*yajurveda*); recueils qui ont une longue histoire, car sous l'unité qu'ils conservent dans leurs diverses recensions (ou « branches »), on reconnaît la juxtaposition de traditions distinctes, jadis propriétés de familles rivales. A ces recueils furent annexés les Brahmanas, commentaires, opinions des docteurs sur l'origine et la valeur mystique des rites de la liturgie arrivée au maximum de son développement. Quand on compare ces explications (*arthavâdas*) aux hymnes-prières du Rig, on reconnaît l'antiquité exceptionnelle de toute la masse de ces vieilles prières (Barth). Viennent ensuite les Upanishads, spéculations qui se soudent à celles des Brâhmanas, mais qui sont nettement philosophiques. Tout ceci constitue la révélation (*çruti*) ou Véda. Les Sûtras du sacrifice, règles pratiques, appartiennent à la « mémoire » ou tradition (*smriti*).

6. Le rituel de la maison est plus ancien que le sacrifice du *soma*, plus ancien que les brahmanes, plus ancien que les Indo-iraniens. Ses origines sont indo-européennes et non pas brahmaniques. Le père de famille est le prêtre du feu domestique. — Mais les manuels de ce culte, par leur rédaction, sont plus jeunes que le Véda, dont ils ne font pas partie, et ils ont été rédigés par les brahmanes, à titre d'annexes du Véda. En effet, les « hommes de la formule » (ou de la prière) (*brâhmanas*), professionnels du grand culte du *soma*, ont étendu leurs prétentions et leurs droits sur tout ou presque tout le sacré. Les membres des *gentes* brahmaniques ne sont pas tous prêtres, sinon pour leur culte intime — comme le demeurent aussi dans certaines limites tous les « maîtres de maison » — mais seuls ils peuvent officier pour autrui (voir § 15). Les Aryas, quand ils n'appartiennent pas à ces *gentes* privilégiées, qu'ils soient « princes » ou « guerriers » (*ksha-*

triya) ou gens du commun (*vaiçya*), ne se passent pas du concours des brahmanes dans les actes les plus importants de la vie religieuse, parce que le savoir professionnel y paraît nécessaire. [Et c'est pourquoi le vieux recueil du *soma* (Rigvéda) contient des pièces relatives au mariage et aux funérailles]. Bien plus, le simple rituel quotidien ou de quinzaine (banquets funèbres) ne demeure pas tout entier en dehors de la magistrature des brahmanes : maîtres du grand culte, chapelains des rois, gardiens des hymnes et des formules, parlant une langue désormais inintelligible, lettrés, légistes, théosophes, les brahmanes deviennent des êtres sacrés, les meilleurs « réceptacles d'aumônes » et, comme ils disent, les dieux d'ici-bas.

Ils sont les maîtres de la communauté âryenne, qu'on peut désormais appeler communauté brahmanique ; il leur appartient d'initier à la vie religieuse (et sociale) les fils des kshatriyas et des vaiçyas. — Quant aux autochtones, quant aux « faillis » (*patita*), déchus de leurs droits religieux et sociaux par quelque faute, quant aux métis nés d'un mariage irrégulier, le prêtre les regarde en principe comme des étrangers; mais il y eut de bonne heure des cérémonies pour « rendre la caste » ; sans doute, elles servirent aussi à des autochtones, aux « sans-nez » et « sans-dieux » des plus vieux textes. C'est la condescendance du brahmane qui, de nos jours encore, transforme en « caste », cellule de la « société respectable », un clan sauvage des monts Vindhyas, et qui détermine le rang des castes.

Comme ils ont rédigé le rituel domestique (qui aussi bien était à eux comme à tous les Aryas), les brahmanes (pour mieux dire certaines écoles brahmaniques) ont aussi rédigé et arrangé la vieille magie. De ce travail est sorti le quatrième Véda, et de loin le plus jeune, l'Atharvaveda, farci de mystique, mis artificiellement en relation avec le panthéon et le rituel du Rigvéda dont il contient beaucoup d'extraits. On y reconnaît « un fonds original de prières ou de formules liturgiques correspondant à des rites très anciens de propitiation et d'imprécation, de conjuration, de guérison et d'exorcisme, de bénédiction, de purification, d'expiation, d'incantation et d'envoûtement. Ces rites, moins somptueux que les sacrifices qui sont l'objet prin-

cipal des autres Vedas, plus à la portée de tout le monde et, par là seulement, d'un caractère plus populaire... constituaient un culte distinct, analogue au culte domestique, mais bien plus que celui-ci aux mains des brahmanes, de confréries de prêtres conjureurs et sorciers, qui, à tort ou à raison, se réclamaient d'Atharvan, de Bhrigu, d'Angiras, des plus grands parmi les patrons mythiques de la caste sacerdotale (1). »

Les brahmanes se firent toujours tout à tous. — Ils rédigèrent en sanscrit le Mahâbhârata, vieille épopée populaire dont une légende essentielle (mariage polyandrique des cinq héros) est très peu âryenne (voir § 26). Ils y mirent infiniment de morale et de philosophie, de mythologie archaïque, mais y adorèrent des dieux étrangers à la tradition sacerdotale, des dieux populaires, Çiva et Krishna (Vishnou). — Un brahmane ne peut pas, sans perdre sa caste, officier pour un sans-caste ou pour une idole : ce sont cependant les brahmanes qui écrivirent les Purânas et les Mâhâtmyas, épopées mythologiques et religieuses célébrant les dévotions, même idolâtriques, et les pèlerinages (voir § 26). Et les Tantras, où dominent l'érotisme, la polycéphalie divine, la magie, sont aussi plus ou moins brahmaniques : leurs auteurs ont cependant conscience de la rupture avec la tradition : « Il y a, disent-ils, deux révélations, la védique et la tantrique. »

7. A l'exception des documents bouddhiques et jaïnas (voir § 30 et suiv.), qui sont d'ailleurs aristocratiques et stylisés, mais relèvent de traditions plus ou moins antibrahmaniques (hostiles au sacrifice), tous les renseignements que nous possédions sur l'Inde antique sont, ou d'origine brahmanique, ou rédigés, compilés et adaptés par les brahmanes. Nous ne voyons l'Inde qu'à travers les brahmanes, et on se demande si l'image n'est pas déformée, si du moins les couleurs ne sont pas altérées ?

Pour répondre judicieusement à cette question, il faut tenir compte de la profonde influence que la caste savante a exercée, et aussi de sa capacité illimitée d'absorption,

(1) Barth, *Journal des savants*, juin 1908; tiré à part, p. 33.

presque illimitée d'assimilation. Toutes les fantaisies religieuses, mythologiques, gnostiques, rituelles que l'Inde fertile a produites, ont été promues, tôt ou tard, à l'honneur de la littérature sanscrite, c'est-à-dire ont été admises à l'orthodoxie, qui n'est intransigeante que sur le chapitre de la prééminence des brahmanes (Senart) ; et inversement tout le paganisme de la péninsule, ou peu s'en faut, porte la marque plus ou moins visible, plus ou moins profonde, des « dieux de la terre ». Donc, presque toutes les croyances, même les sauvages, ont laissé des traces dans les livres sanscrits, et la couleur brahmanique que ces livres donnent à l'Inde n'est pas complètement fausse, puisque l'Inde, en fait, est brahmanisée (voir ci-dessous § 28 et 29). — Pour sacerdotales, ou aristocratiques, ou théologiques qu'elles soient, nos sources peuvent être utilisées, sinon avec confiance, du moins avec succès, car Alberuni, le plus ancien des indianistes, ne se trompe pas beaucoup en disant : « Le principal et l'essentiel dans la pensée de l'Inde est ce que les brahmanes pensent et croient, » et il conclut : « C'est ce que nous expliquerons, la croyance des brahmanes (1). »

8. Mais le programme d'Alberuni ne peut être le nôtre. Pour peu que nous soyons « sociologues », après avoir étudié le brahmanisme, l'Inde lettrée, nous accorderons une part de notre attention à cet autre facteur de la civilisation indienne que Garrez appela spirituellement le «çoudrisme», croyances, mœurs, imaginations, sensibilité des *çûdras*, castes inférieures, sans-castes, demi-noirs et demi-sang. La plante brahmanique a grandi sur le tuf çoudrique.

La religion populaire des âges abolis n'a laissé, il est vrai, que des traces dans la littérature, des vestiges dans les monuments archéologiques ; mais n'est-il pas probable que l'Inde contemporaine peut suppléer à ce manque d'information, confirmer ou redresser les hypothèses suggérées par les textes ? L'idolâtrie, la nécrolâtrie, l'évhémérisme, les institutions animistes et autres de l'Inde dravidienne ou hindoue des temps modernes, sont, à n'en pas douter,

(1) *Alberuni's India*, trad. by Sachau, t. I, p. 39.

choses très anciennes. Et si de bons esprits cherchent à utiliser, dans l'étude des Hellènes ou des Sémites, les renseignements ethnographiques d'un peu partout, à plus forte raison l'indianiste étudiera-t-il le présent de l'Inde : « Pour connaître, comprendre et revivre le passé, il faut avoir si peu que ce soit vécu le présent qui en vient et qui seul peut rendre, par réflexion ou par écho, la couleur ou la voix de ce passé qu'il continue (1). »

Surtout l'indianiste tâchera d'éclairer les recueils les plus anciens, et on peut dire préhistoriques, par les traditions plus récentes, le Véda et la littérature sacerdotale par l'Épopée, par le bouddhisme. Tâche délicate, car les siècles, même dans l'Inde, ont leur physionomie (Barth) et beaucoup de témoignages indigènes et étrangers, littéraires et iconographiques, révèlent de profondes transformations ; tâche indispensable, car il y a bien des ponts entre les « périodes », entre les divers milieux intellectuels ou religieux (castes, sectes, écoles).

A l'étude des réalités, soit de l'époque contemporaine, soit des époques richement documentées, le sens historique ne peut que gagner. Peut-être fit-il défaut aux orientalistes d'antan, et Darmesteter leur reproche d'avoir créé un orientalisme livresque, un « Orient de manuscrits » (2). Reproche injuste, car les liturgies et leur exégèse officielle, les scolastiques, les codes de la vie laïque et religieuse, ne sont-ce pas là des données vivantes ? Les fondements solides de l'indianisme seront toujours dans les manuscrits. Homère est une meilleure source que Pausanias pour l'étude des temps homériques. Mais l'indianisme doit être très compréhensif. Il ne faut pas reconstituer, sur des témoignages insuffisants et choisis, des modes de penser et de vivre invraisemblables (âge d'or védique ou bouddhique), trop éloignés des faits observés à la pleine lumière de l'histoire. Il faut reconnaître que la mythologie comparée, naguère source principale de la préhistoire religieuse, s'est perdue dans les arcanes de l'étymologie, et, sans mettre en doute l'importance manifeste des mythes

(1) Darmesteter, *Critique et politique*, p. 204.
(2) *Ibid.*

et des cultes solaires, on reprendra le travail à nouveaux frais, on tiendra compte des rituels, des institutions, du folk-lore. Il faut renoncer à la définition des quatre castes, empruntée aux brahmanes et qui n'a presque aucun rapport avec les faits, et lui substituer les descriptions nuancées qui correspondent moins mal à l'indescriptible variété des castes. De même, « derrière ce paravent d'immuabilité prétendue » et de régularité factice que dresse la littérature savante (1), il faut deviner la naissance, les transformations, le mélange des croyances savantes ou frustes. L'histoire des sectes philosophiques, des traditions sacerdotales, des grandes dévotions ne révèle pas toute l'Inde, et on voit cette histoire sous un jour faux si on ne la place pas dans le milieu où elle s'est développée.

9. A mesure que l'indianiste connaît mieux son métier, il devient plus modeste. — En histoire, on n'a pas toujours le droit de tirer d'un texte tout ce que ce texte renferme, bien loin d'avoir jamais celui de suppléer aux textes par l'induction et l'analogie. On doute si une explication vaut un document ; et pour qu'un document possède sa pleine valeur, on croit qu'il doit expliquer et être expliqué. — Des hypothèses sur les origines, l'évolution, les causes de l'évolution des religions de l'Inde, l'indianiste en a un grand nombre sous la main. Bienveillant à toutes, mythe solaire, évéhmérisme, évolution des rites et des représentations sauvages sous l'influence de la spéculation et du progrès social et moral, invention philosophique ou théologique des sages, tradition immémoriale des lois et cultes domestiques, il trouve occasion de les justifier tour à tour. — Pour lui, l'essentiel est de se faire une idée relativement exacte de l'esprit indien et de ses différentes manifestations : son « hiérographie » n'est pas de l'histoire, mais de la description ; et s'il met de l'histoire dans la description, c'est un peu parce que certaines grandes lignes ne sont pas méconnaissables ; c'est surtout pour que la description soit intelligible.

10. Notre chronologie de l'Inde ancienne repose presque uniquement sur les relations du bouddhisme, à

(1) Senart, *Origines bouddhiques*, p. 2-3.

peu près daté (VIe siècle av. J.-C.), et de la littérature védique, non datée, mais dont les documents peuvent être disposés dans un ordre assuré.

Le bouddhisme, institut monastique issu de la « spiritualité » brahmano-hindoue, témoigne d'un état général des croyances et des mœurs religieuses qui correspond à certaine période de l'histoire littéraire du védisme-brahmanisme. Il nous apprend que, vers le VIIe-VIe siècle avant notre ère, les brahmanes se préoccupaient beaucoup plus de Brahmâ que des dieux mythologiques du Véda, que ces dieux penchaient vers le folk-lore, que l'ascétisme était à la mode, que la croyance à la transmigration était générale. Or les Upanishads, suppléments des Brâhmanas que précéda l'Atharva que précéda le Rig, paraissent marquer la genèse de l'ascétisme; elles parlent à mots couverts, comme d'une découverte sublime, de cette doctrine de la « transmigration réglée par le mérite » que le Bouddha tient pour évidente et vulgaire vérité. — Ceci à titre d'exemple. — D'autre part, au VIIe-VIe siècle, la langue et la race indo-européennes s'étaient depuis longtemps épandues et acclimatées dans le bassin du Gange, tandis que la géographie du Véda témoigne d'une époque où elles étaient encore « penjabiennes », ignoraient certaine faune et certaine météorologie; la langue avait subi de profondes altérations (voir § 2) : les rapports entre Aryas et autochtones n'étaient pas moins transformés (voir § 6).

Les sanscritistes admettent volontiers que l'histoire littéraire du Véda et l'évolution linguistique et doctrinale exigent un intervalle de dix siècles entre la première rédaction des hymnes du Rig et celle des Upanishads antérieures au Bouddha. — Les orientalistes des pays de vieille écriture font des difficultés pour admettre l'authenticité de textes conservés pendant un millénaire et davantage par la seule tradition orale ; mais ils ont tort. — Cependant on chiffre très mal le temps qu'ont réclamé les changements phonétiques, ethniques et moraux. Enfin, on ne peut faire grand fond sur les indications astronomiques qui se trouvent peut-être dans la littérature sacrée.

Il reste que les « védisants » sont d'accord avec la haute

antiquité du plus vieux Véda, et que, à examiner le problème du dehors, le Véda est en effet trop proche de la langue, de la littérature et de la religion iraniennes pour être très éloigné de l'époque où les Aryas primitifs se divisèrent en Aryo-indiens et en Iraniens. Des documents cunéiformes permettent aux plus hardis de proposer pour cet événement le troisième millénaire (fin) ou le second (commencement).

L'histoire religieuse après le Bouddha a encore moins de chronologie — et il est fâcheux que la période la plus ancienne et la moins documentée présente des lignes plus nettes que la période suivante ! Les dévotions de l'Inde contemporaine (cultes de Çiva et des avatars de Vishnou, etc.) ont probablement peu varié depuis l'époque des Purânas (Vishnupurâna, ve siècle de notre ère), et celles du Mahâbhârata (rédaction, IVe siècle avant J.-C.?) devaient y ressembler beaucoup. La théologie de ces dévotions (panthéisme, incarnations) est tout entière dans la Bhagavadgîtâ, qui est, au plus bas, des environs de l'ère chrétienne (§ 27, 40). Le Çiva du XIXe siècle est un doublet du Rudra prébouddhique. Le monisme du philosophe Çamkara (VIIIe siècle) est beaucoup mieux qu'en germe, dans des documents qui sont, eux aussi, antérieurs au Bouddha. Avant et après le Bouddha, il y a eu vingt fondateurs de sectes ascétiques ou réformatrices. — Enfin, on se demande si le silence des vieilles sources et le caractère du vieux culte bouddhique autorisent à placer après le Bouddha les dévotions du Mahâbhârata et notamment l'apothéose du demi-dieu tribal Krishna ? Un mot ambigu de Mégasthène, une inscription du IIe siècle et une règle grammaticale qui doit être du même temps fournissent le *terminus ad quem*; et il n'y a pas, à vrai dire, de *terminus a quo.*

Ce qui est récent dans la littérature est souvent très vieux. L'idée qui domine exclusivement dans telle de nos périodes de l'histoire littéraire, peut n'être autre chose que l'idée fixe d'un groupe isolé. Les rapports entre les faits, c'est-à-dire les croyances, et les théories savantes, c'est-à-dire les théologies et les scolastiques, sont difficiles à déterminer. Notre chronologie est flottante et nos reconstructions sont conjecturales.

On n'explique pas l'origine des religions indiennes, car on n'explique aucun commencement ; et on ne peut pas faire l'histoire de ces religions, parce que les matériaux ne sont pas datés. Les « lignes d'évolution » ont été vingt fois rompues et reprises. C'est besogne stérile que chercher la souche-mère du figuier indien (l'arbre du Bouddha, *ficus religiosa*), *quot rami, tot arbores.* Mais on peut essayer de faire glisser quelque lumière parmi ses troncs, ses racines et ses lianes.

II

Religion indo-aryenne ou védique

11. On reconstruit l'antique forme indienne de la religion indo-iranienne — car c'est une reconstruction, qu'on ne l'oublie pas — à l'aide de documents dont l'âge et la précision diffèrent beaucoup.

1° L'Avesta permet de faire remonter à une époque antérieure à la séparation des Aryas de l'Inde et de l'Iran, les dieux, croyances et rites attestés dans le Véda et dans l'Avesta. — La mythologie indo-européenne prouve que plusieurs données védiques, ignorées en Iran, faisaient partie du patrimoine commun aux Indo-européens d'Asie et d'Europe.

2° Le Rigvéda nous renseigne sur le panthéon, la nature des dieux, les rapports de l'homme avec les dieux par le sacrifice, la vie future; et, moins nettement, sur la prière, la morale.

3° Les Sûtras domestiques (200 av. J.-C., § 6) exposent la vie religieuse intime des clients des brahmanes, conçue en fonction d'une théologie volontiers unitarienne et d'une morale très morale. — Points de contact nombreux avec la tradition indo-européenne (mariage, funérailles, etc.).

4° L'Atharva (§ 6) rend des services analogues au point de vue de la démonologie et de la superstition.

La plupart des indianistes reconnaissent la valeur de ces sources pour l'histoire de la plus ancienne civilisation sanscrite de l'Inde (depuis 1500 av. J.-C.?); mais des vues opposées ont des partisans quand il s'agit d'interpréter ces sources et de les mettre en œuvre.

12. Il faut écarter deux hypothèses également erronées.

La première, celle d'un âge d'or védique, de « l'idylle âryenne », n'est plus à la mode. — Depuis Bergaigne, on ne considère plus les hymnes du Rigvéda « comme l'œuvre de quelques chefs de famille ou de tribu, se livrant, parmi je ne sais quels rites laïques, à des effusions d'enthousiasme devant l'aurore naissante, ou au bruit de l'orage grondant dans le ciel » (Bergaigne) (1). Le Rigvéda est surtout composé de *mantras*, « eulogies » et formules rédigées par des professionnels à l'occasion du sacrifice solennel.

D'autre part, vers 1880, « il était de mode de traiter l'Atharvaveda de relativement moderne, non seulement quant à la forme, mais aussi et surtout pour le fond. » M. A. Barth fut le premier à montrer que « les superstitions bizarres, les charmes, les incantations dont il est plein, » sont, à l'égard du Rigvéda, « des documents d'un culte parallèle et différent, » de rang inférieur, non pas « des corruptions de la pure antiquité védique. »

Donc le Rigvéda n'est ni la bible indo-européenne, ni l'expression naïve de la piété des pasteurs âryas; et l'Atharva vaut pour les temps reculés de l'Inde sanscrite.

La deuxième erreur est plus spécieuse, étant récente. — On refuse tout sentiment vraiment religieux aux poètes du Rigvéda, aux plus anciens brahmanes, interprètes un peu raffinés de la piété âryenne, parce qu'on explique le Rigvéda et le védisme en fonction des livres d'exégèse rituelle (Brâhmanas, § 5), ouvrages professionnels et scolastiques, postérieurs de plusieurs siècles, inspirés par un ritualisme athée et magique. — Bergaigne disait : « La religion védique a subi une évolution notable entre la période des hymnes vraiment anciens et celle des Brâhmanas, bien que les futurs égarements de la spécula-

(1) Pour toutes les références des § 12 et 13, voir la Bibliographie.

tion liturgique apparaissent déjà en germe dans les conceptions les plus authentiques des Rishis [poètes, voyants védiques]. Les dieux destinés à devenir [dans les Brâhmanas] de simples noms, sont vivants dans cette poésie [du Rig]; ils sont aimés en somme et même respectés en dépit de l'action quelque peu tyrannique que leurs prêtres prétendent exercer sur eux par le sacrifice. L'esprit des Brâhmanas est tout autre.» — «Quelque continuité qu'on reconnaisse à la tradition, il faut avouer que des Hymnes aux Brâhmanas, il s'est fait de grands changements. La liturgie n'est plus la même, bien qu'elle se compose des mêmes matériaux, [bien qu'il y ait du «chrémathéisme» (1) dans le vieux rituel,] et les dieux non plus ne sont les mêmes » (Barth).

Mais cette évolution régressive, « cette longue décadence du sentiment religieux entre les poètes [Rigveda] et les docteurs de la religion védique [Brâhmanas] » paraît surprenante et inadmissible à des esprits prévenus, et on parle des Védas en général comme si l'esprit du Rig ne différait pas de celui des Brâhmanas : « La religion des Védas, mieux connue, nous apparaît aujourd'hui comme une magie très savante ; le sacrifice est une opération destinée à introduire le fidèle dans la communion des dieux... Rien de plus sec, de plus brutalement mécanique que cette religion et que ce culte » (S. Lévi).

Appréciation trop peu nuancée des Brâhmanas même ; — et d'ailleurs le processus qui, dans l'école, a lentement vidé les rites et les formules de l'esprit ancien, est attesté par les textes, et s'explique aisément. Pour les poètes du Rig, l'offrande est souvent pur hommage, généralement un échange (*do ut des*). Dans des passages qu'on n'a aucune raison de tenir pour particulièrement anciens, l'offrande, nourriture des dieux, devient nécessaire à la divinité et à l'ordre universel : on comprend à merveille que les prêtres aient, aux dépens du panthéon et de la piété, développé la

(1) *Chrémathéisme* : considérer une chose comme divine ou comme Dieu, mais dans des circonstances spéciales (par exemple, les instruments du sacrifice pendant le sacrifice). Le mot est de M. Barth.

magie du feu, du *soma*, de la formule ; qu'ils aient fait du salaire (*dakshinâ*) le facteur essentiel du succès liturgique, etc. — L'évolution de la doctrine du sacrifice est certaine, et elle s'explique (§ 18, 25).

13. Cependant les questions sont toutes en nuances, et très délicates, car, si bien que nous soyons renseignés sur les dieux (Rig) et les rites (Yajus ; Sûtras, beaucoup moins anciens), il est difficile d'apprécier « tout un côté de la religion, ce qu'il y a en elle de plus intime et de plus profond... les rapports entre l'homme et la divinité autres que ceux de l'offrande et du rite, la nature et le rôle de la prière, la façon de concevoir la pureté, la sainteté et leurs contraires, la notion du péché et la contrition... » (Barth).

1° Il est faux que le Rig et le rituel qui lui correspondait furent essentiellement ou surtout magiques ; mais on ne contestera ni « l'action quelque peu tyrannique exercée [souvent] par les prêtres sur les dieux ni l'efflorescence magique dont témoigne l'Atharva. — Comment déterminer l'étiage ancien de la magie dans le sacrifice du *soma* offert aux grands dieux? Elle devait, dans la suite des temps, le remplir tout, expulsant la piété, sinon la terreur. Y eut-elle toujours quelque place, et quelle place ?

2° Il y a, dans le Rig, d'excellente théologie. Les divinités sont souvent, en bon français, transcendantes. Varuna est moral, au sens strict du mot ; il surveille et il punit. A côté des dieux qu'on peut appeler populaires, étant « naturistes » (Vâyu, le Vent; Indra, dieu du tonnerre, etc.), il y a des dieux « êtres de raison» (Créateur, Universel artisan). — Fait capital, tous les dieux (un seul excepté, le terrible Rudra, voir § 25), les Célestes (*devas*) ou les Seigneurs (*asuras*) sont des héros immortels, brillants, exempts de la méchanceté, de la perfidie, du féminisme si répandus dans d'autres mythologies (Oldenberg). « La religion védique est essentiellement une religion de mâles. Le culte de l'énergie femelle se retrouve bien dans toutes ces figures de Vaches, de Cavales, de femmes des eaux, mais à l'état d'une conception vague et latente, et ce n'est que vers la fin qu'on la sent vraiment grandir ; » (Barth) [ce culte débordera dans le brahmano-hindouisme].

— Bien loin d'être « pandémonisme », le Rig est exempt de démonisme, comme d'idolâtrie.

Quels rapports entretient cette bonne théologie avec la croyance contemporaine ? N'est-elle pas pour une part, et pour quelle part, d'origine sacerdotale ? — La doctrine sacrificielle des Brâhmanas, avons-nous dit, est « ésotérique », « sacerdotale » : de même on peut se demander si la théologie et la décence du Rig ne portent pas la marque d'un ésotérisme plus ou moins prononcé. On peut penser que les familles auxquelles nous devons les Hymnes étaient intellectuellement et moralement supérieures à la foule. Peut-être les Aryas du commun, à la différence de quelques-uns de leurs prêtres, ne concevaient pas les dieux en fonction de l'ordre universel, comme créateurs et maîtres du monde et des hommes.

3° Quelle est d'ailleurs l'importance de l'élément strictement moral dans la tradition du Rigvéda lui-même ? M. Oldenberg est plutôt pessimiste. Indra, violent et sincère, buveur de l'enivrant *soma*, dieu de l'orage, dieu national et guerrier, ne représente pas une théologie très raffinée ! et il accapare une bonne partie du recueil. Varuna, si sublime qu'il soit, est beaucoup moins bien partagé. On peut dire qu'Indra fut peut-être, à l'origine, le seul buveur de *soma*, et que notre Rig est formé d'anciens bréviaires du culte du *soma* ; que la gloire de Varuna est sur son déclin, comme l'indiquent les transformations que subira cet ancien Asura, frère jumeau ou doublet indien d'Ahura Mazda.

Mais ces questions ne se tranchent pas à coups d'arguments. De l'avis de M. A. Barth, si on ne trouve pas dans le Véda « la prière chrétienne, l'expression d'un commerce intime et permanent de l'âme avec Dieu... », « il ne faut pas rabaisser sans nécessité la noblesse native de deux peuples [Aryas indiens et iraniens] qui n'ont été surpassés par nul autre pour la conception profonde des idées de loi et de devoir [*rita*, *dharma*]. »

4° Sur la vie religieuse en général, dont le sacrifice solennel n'est qu'un épisode ou un ornement réservé aux *optimates*, le Rigvéda nous renseigne avec parcimonie. Mais les Grihyasûtras, « règles du culte domestique »,

permettent de suivre l'Arya des rites de la fécondation jusqu'au mariage, au bûcher et à la tombe; et l'Atharva nous documente sur une foule de cérémonies, labourage, lustration du bétail, etc., dont l'antiquité n'est pas douteuse ; il est riche en folk-lore et en croyances de second ordre.

Les Grihyasûtras, dans l'ensemble, sont moraux et « religieux »; l'Atharva, magique et démoniaque. On peut utiliser le second comme un témoin immédiat de la croyance, ou comme un document professionnel (car le grimoire du sorcier renseigne mal sur le client du sorcier). On peut dégager les premiers de l'esprit religieux, qui serait adventice, et insister sur l'animisme dont ils ne sont pas exempts ; ou bien, et c'est aller plus au fond des choses, mettre en lumière le caractère social et obligatoire des rites.

14. Il ne faut pas construire un tableau idyllique de la vieille société âryenne, en exclure la superstition et la démonologie. Ce serait peut-être épurer à l'excès la pensée des maîtres de la tradition rigvédique, et, certainement, leur attribuer un pouvoir éducatif et réformateur qui manqua à Zoroastre lui-même, sinon à Moïse. — Par contre, il est encore plus arbitraire d'éliminer les notions religieuses très précises du Rig et des *sûtras* domestiques, de les dénoncer comme formellement livresques. — Les contraires furent mêlés et superposés : l'Inde historique nous apprend, par plus d'un épisode notable, que tout est dans tout.

Les prêtres et les doctes de l'Inde, même à l'époque où la caste et la langue établissent comme des biefs dans l'idéologie religieuse, pensent probablement comme leurs contemporains — à peu près comme leurs contemporains (voir § 24) — sauf les cas d'ésotérisme incontestable. Les ritualistes (Brâhmanas) assurent que le soleil ne se lèverait pas si le prêtre-chantre « ratait » un *sâman*, si le récitateur commettait une faute d'accent ; les Vedântins proclament que le monde n'est qu'une magie, *mâyâ*, « torrent des mobiles chimères » (voir § 23), et les bouddhistes que « rien n'existe, rien n'arrive » : l'ésotérisme est notoire. Mais lorsque les poètes du Rig exaltent la toute-puissance

de leurs dieux et leur infatigable clairvoyance, vantent leurs exploits mythiques ou leur bonté (Açvins, guérisseurs, etc.), paraissent ignorer, ou bien peu s'en faut, tout acte de cruauté ou de licence divines, il ne sied pas d'imaginer que ces dieux, pour le vulgaire, étaient des esprits démoniaques ou de petits tyrans du pâturage.

Plusieurs traits, qui suffisent à dessiner un schéma, ne sont susceptibles que d'une seule interprétation ; certaines institutions nous renseignent immédiatement sur l'esprit qui les anime. — Par exemple, les rites funéraires sont exempts de la sauvage horreur qui se manifeste chez tant de primitifs (Barth) ; les morts, ou Pères, sont des amis et des bienheureux. Le panthéon, quelques perfectionnements qu'on attribue à la tradition savante par où nous le connaissons, a certainement origine et point d'appui dans la croyance générale, croyance très vieille puisqu'elle se reflète dans l'Iranisme. Les esprits malfaisants, en face des dieux, sont de très petits personnages ; et souvent ils présentent un double aspect (la déité qui tue les enfants est la même qui les guérit et les donne) ; il y a un abîme entre la démonologie védique, peu exigeante, et la démonologie zoroastrienne. Nos textes rendent l'image d'une civilisation sereine, et ils ne peuvent nous tromper sur ce point.

On a, en résumé, de sérieuses raisons d'assigner à la religion âryo-indienne un niveau relativement élevé. Les fiançailles, le mariage qu'il n'est pas abusif d'appeler monogame, l'étroite dépendance à l'égard des dieux, l'hospitalité, beaucoup de points devraient être examinés en détail.

15. La religion est, dans un sens, strictement familiale. Quels que soient le nombre des prêtres et la complication de la liturgie, le sacrifice védique ou brahmanique (*yajna*) restera chose strictement privée. Seul, ou entouré de brahmanes qui parlent et gesticulent en son nom et à son profit, le père de famille, auquel la « maîtresse de maison » est associée, sacrifie et prie pour assurer la subsistance de la maisonnée, le bonheur des ancêtres, la naissance d'un fils. — Offert aux dieux des ancêtres par l'intermédiaire du feu domestique, qui est toujours le même feu,

le sacrifice garde à travers les générations le même sacrificateur : au moment où le père sent qu'il va mourir... il dit à son fils : « Je voudrais mettre en toi ma parole, mon souffle, mon œil,... mes œuvres,... ma conscience. » Le fils répond : « Je prends en moi ta parole... » — Les ancêtres occupent une place si importante dans la religion indienne que Manou a pu dire : « Une offrande aux ancêtres vaut mieux qu'une offrande aux dieux. » — Le feu tient de l'homme et du dieu; on lui donne le titre du père de famille : *grihapati*, « maître de maison ».

Cependant les liens sont étroits entre la famille et la communauté âryenne dont elle fait partie. On peut supposer que les prêtres, qui prirent vite le sentiment de caste, contribuèrent beaucoup à fixer et à resserrer ces liens; mais, dès l'époque indo-iranienne, le jeune homme n'est admis au mariage, au sacrifice pour son compte, au commerce des dieux et des hommes, que s'il a été « éduqué » (*upanîta*), initié, revêtu du « cordon » qui aujourd'hui encore distingue les castes supérieures. Il appartient à un brahmane, choisi comme précepteur spirituel (*guru*), de conférer au fils d'un Arya, brahmane, noble ou du commun, la « seconde naissance », de le présenter aux dieux : « Le Feu prend ta main, Soma prend ta main, Savitar (Excitateur, dieu solaire) prend ta main... »

III

Hindouisme ou Brahmanisme

16. Il est assez facile de construire l'histoire religieuse sur le plan de l'histoire littéraire. On distingue alors le *brahmanisme ancien* ou « non sectaire » : les institutions sociales, les rites et l'idéologie (ascétisme, panthéisme) qu'illustrent les Sûtras (lois de Manou), les Brâhmanas et les Upanishads ; le *brahmanisme moderne* ou sectaire, les cultes de Çiva et de Vishnou adoptés et adaptés par les brahmanes : c'est la forme savante, théologique de l'*hindouisme ancien* (Épopée : Mahâbhârata). Sous l'étiquette commode d'*hindouisme moderne*, on range les dévo-

tions et le paganisme hindous des époques plus récentes (Purânas et Tantras).

Mais plusieurs des idées essentielles du brahmanisme dit ancien, étrangères à la vieille tradition des brahmanes (culte du *soma*), sont probablement sorties du « çoudrisme » ; d'autre part, il y a beaucoup de la sagesse des brahmanes dans l'Épopée, dans les Purânas, dans les Tantras. — Nous pensons qu'il est plus judicieux d'écarter tout appareil chronologique, de considérer le brahmanisme-hindouisme comme un tout, fort hétérogène et troublé, mais presque indivisible et immobile ; d'y distinguer deux aspects ou deux courants : la théosophie et la dévotion se développent à côté l'une de l'autre, quelquefois distinctes, le plus souvent mêlées, la seconde souvent dissimulée sous la première, toutes deux tantôt savantes (et alors elles seront, à proprement parler, brahmaniques, c'est-à-dire aristocratiques), et tantôt frustes (et on les qualifiera volontiers d'hindoues, c'est-à-dire païennes ou populaires).

En principe, les savants veulent parvenir au *nirvâna*, à l'anéantissement béatifique dans le Dieu-Tout; les simples veulent se réunir à leur Dieu, personnel et providentiel. Les premiers prennent la « route de la connaissance » (*jnâna-mârga* : théosophie); les seconds, la « route de la dévotion » (*bhaktimârga*). — Mais la dévotion va du délire fétichiste à la piété; la théosophie, des rites érotiques et magiques à la gnose spiritualiste.

17. Le brahmanisme-hindouisme est caractérisé par des traits particuliers, sans parler de la caste : croyance à la transmigration et à la rétribution des actes dans les vies à venir, divines ou infernales ; aspiration au *nirvâna*; croyance à la nécessité ou à l'efficacité de la pénitence ; un certain panthéisme qui, combiné avec la dévotion polythéiste, se concrétise dans la doctrine des *avatars*, « descentes » et personnifications du Dieu-Tout, etc. Rien de tout cela (ou très peu de cela) n'est visible dans les documents les plus anciens ou les plus archaïques, qui permettent en effet de reconstituer, comme nous avons essayé de le faire, une religion « âryo-indienne », étrangère à la sagesse brahmanique (panthéisme, gnose philosophique,

ascétisme) et à la superstition indienne (renaissances, pénitences, idolâtrie, évhémérisme).

Un exemple montrera qu'il s'est accompli autre chose qu'une évolution, mais, si on peut dire, une révolution, et qui intéresse le plus intime de la psychologie religieuse. — Le « maître de maison » ârya (Rigvéda et rituel domestique), sans être δεισιδαιμονέστατος, aime et vénère ses dieux; il mange de la viande et de la vache ; il demande aux « célestes » postérité de mâles ; il espère rejoindre les Pères le plus tard possible, après une vie de « cent automnes », et s'éjouir avec eux, dans la prairie d'asphodèles, des offrandes de ses descendants. La vie est sereine, joyeuse, active, très peu « surnaturelle » ou intellectuelle. — A l'époque immédiatement prébouddhique (VIIe siècle av. J.-C.), le religieux Jaïna n'a ni femme, ni enfants, ni sacrifice, ni travail; abstinent rigoureux, il redoute même d'écraser la vermine qui le dévore; il ignore systématiquement les dieux (ne pas dire : « le dieu pleut », Ζεύς ὑει, *devo varshati*) ; il finit par se laisser mourir de faim pour posséder une immortalité transcendante et indéfinissable. — Pour citer plusieurs oppositions d'un contraste aussi frappant, il suffirait de passer en revue les divers aspects de la civilisation hindoue.

On peut chercher à expliquer cette « révolution », de la religion âryo-indienne au brahmanisme-hindouisme.

Le progrès de la réflexion aboutit souvent à la préoccupation du salut personnel, au pessimisme, à l'athéisme; panthéisme et monothéisme aussi sont, dans tous les pays, au bout des spéculations sur les vieilles croyances animistes. Mais le travail spéculatif a été dominé, dans l'Inde, par des conditions spéciales, et sans doute rend-il insuffisamment compte du fait essentiel de l'histoire de l'Inde : la note mystique, ascétique, pessimiste de l'imagination, note peu âryenne, et même peu rigvédique. Aussi de bons esprits croient qu'il faut « faire intervenir » un facteur d'une autre nature. — La vieille religion sanscrite (et la vieille psychologie) est âryenne, car les non-âryas, les autochtones, y demeurent étrangers. Les « Peaux-noires », les « Sans-nez » et les « Sans-dieux » dont parle le Rigvéda sont ethnographiquement distincts des blancs Aryas;

ils n'ont ni les mêmes dieux, ni la même moralité. Mais peu à peu, et à mesure que les clans âryas envahissent la Péninsule, les sangs se mélangeront. Ne mettons pas en doute le rôle de l'habitat, de l'évolution doctrinale, etc., qui transformèrent l'indo-iranisme primitif en indo-iranisme indien, et qui continuèrent à agir. Il paraît cependant probable que le mélange ethnique ou des infiltrations idéologiques furent les principales causes du caractère nouveau que porte la civilisation brahmanique ou hindoue.

Mais il ne faut pas grossir indûment le bilan des emprunts et des influences autochtones, — procédé trop commode. Les livres védiques montrent l'éclosion ou le développement, et le plein épanouissement de notions nouvelles, qui « informeront » l'Inde historique, et qui s'expliquent assez bien par un procès intellectuel lentement poursuivi dans les écoles sacerdotales (voir § 18).

Quoi qu'il en soit, on ne se trompera pas beaucoup en admettant que les Aryas ont importé une civilisation âryenne qui, enrichie plutôt qu'altérée, se manifeste dans ce qu'il y a de plus archaïque dans le Véda et les livres domestiques, et persiste dans des traits nombreux jusqu'à nos jours. Mais vers la fin du second millénaire avant J.-C. (ou pendant la première partie du premier millénaire ?), se constitue la civilisation de l'Inde historique, une moralité ou psychologie très complexe, riche d'hérédités âryennes (culte familial, culte des morts, idée du devoir),caractérisée par un mélange intime de mystique, de paganisme et de dévotion. Le départ est malaisé entre ce qui est, d'origine, *ârya* et non-*ârya* ; mais le rôle prépondérant de l'aristocratie âryenne (c'est-à-dire des brahmanes) n'est pas contestable : les brahmanes élaborent et précisent un certain nombre de catégories (définitions du sacré, du divin, de la sainteté, de la fin dernière, etc.) qui semblent faites exprès pour encadrer et soutenir les intuitions, les dévotions, les superstitions populaires.

18. Sans vouloir tracer le schéma de cette évolution, de la tradition âryo-indienne au brahmanisme-hindouisme, nous en signalerons quelques étapes ou quelques facteurs : comment, par un processus interne, la théologie du vieux clergé védique se désagrège et se transforme, comment de

nouveaux philosophèmes trouvent point d'appui et réagissent sur les tendances ascétiques (qui sont bien peu védiques) et sur la croyance à la transmigration (qui probablement n'est pas même âryenne).

1° L'individualité des dieux indo-iraniens et âryo-indiens (polythéisme anthropomorphique) alla s'effaçant dans la tradition sacerdotale. Elle est déjà très réduite à l'époque de la rédaction du Rigveda, où il ne faut pas chercher, comme on a fait, de la « mythologie en formation », mais de la philosophie et du ritualisme en progrès. — Les épithètes et les attributs professionnels des dieux deviennent vulgaires; le dieu qu'on invoque, et on les invoque et convoque tous au sacrifice, est le plus grand des dieux (kathénothéisme). Les poètes posent nettement le problème de l'origine du monde, dépassent le polythéisme naturaliste, s'écartent du monothéisme moral qu'ils entrevoient (Varuna). Le dieu souverain sera une divinité solaire (mythologique), plus souvent un être de raison plus ou moins dégagé du mythe, par exemple le Temps, le Désir, Prajâpati — le « maître des générations », le « maître des créatures », le « grand père », qui est le père et le chef incontesté des dieux dans les Brâhmanas, — enfin Brahman.

2° Le ritualisme tend, dans certains milieux, à supprimer la théologie. Les Brâhmanas « ont été dans une large mesure la raison d'être de la caste sacerdotale, et, pendant une longue période, ils semblent avoir formé le plus clair de ses croyances » : or, dans cette symbolique du sacrifice, les dieux (à une exception près, voir § 25) et Prajâpati ne sont plus des êtres souverains et vivants : « le culte n'est plus le service de puissances supérieures, ni l'offrande un repas présenté aux dieux, auquel le fidèle participe afin de communier avec eux et d'obtenir un jour le ciel : c'est un drame divin, opérant et valant par lui-même, qui est la condition même de l'ordre des choses et où les dieux sont acteurs presque au même titre que les hommes (1). » L'avenir n'appar-

(1) Barth, *Journal des Savants*, juillet 1900, p. 51-52 du tiré à part.

tient pas à cette spéculation athée et barbare ; mais on ne peut pas dire qu'elle ait été inutile; pour sa part elle contribue à déplacer l'axe de la vie religieuse (ci-dessous 3°). et elle aboutit aux Upanishads (§ 20).

3° On a mis tant de cosmologie et de mystique dans le sacrifice qu'on le croit capable de produire des effets surnaturels dans l'homme qui en recueille les fruits : « Son objet immédiat est bien encore l'obtention de toutes sortes de biens, mais en même temps cet objet... est transcendant : le rite fait du sacrificateur, comme de la victime du reste, un être non seulement sacré, mais divin, le transporte *ipso facto* dans le ciel, et l'y fait vivre, tant que le mystère dure, de la vie des dieux (1). » C'est dans les Brâhmanas qu'on rencontre pour la première fois l'idée, l'espérance et une technique de la déification (qui est ici une théurgie); il y aura désormais beaucoup de théosophie, une perpétuelle hantise du surnaturel et du transcendant dans les philosophies et les dévotions. — A la déification par le rite se coordonne, ou s'oppose, la déification par l'ascétisme (*yoga* § 19) et par la « science » ou gnose (§ 20).

19. Le *yoga* — pratiques et théories pénitentiaires et extatiques — est ancien. Le Rigveda, étranger d'ailleurs à l'ascétisme, signale « le *muni* [solitaire] aux longs cheveux, le silencieux extatique et aux trois quarts fou de la littérature postérieure (2), » ancêtre du *yogî* ou du fakir contemporains. Les origines du *yoga* sont peut-être dans la sorcellerie et la magie, autochtones ou âryennes. En effet, par la mortification (continence, jeûne, etc.), par divers procédés techniques (fixité du regard, suspension ou réglementation du souffle, etc.), l'homme-médecine des sauvages entre en relations avec les esprits, ou acquiert, *ipso facto*, les pouvoirs magiques. L'hypnose, souvent jointe à la pénitence proprement dite, est en soi chose surnaturelle.

Quoi qu'il en soit, l'ascétisme fut, avant même l'époque des Brâhmanas, accueilli dans la tradition du *soma* : la consécration (*dîkshâ*) qui précède le sacrifice dans le rituel complètement développé, en est une preuve suffisante.

(1) Barth, *Journal des Savants* juillet 1900, p. 51-52 du tiré à part.

(2) Barth, *Religions of India*, p. 34.

Le *yoga* fut brahmanisé et moralisé. Les liturgistes faisaient du rite magique (notion sauvage ou barbare) une grande force cosmique et spiritualisatrice (univers créé par le sacrifice des dieux, par le sacrifice de l'être primordial, — sacrifice à qui ? sacrificateur promu à une existence divine); parallèlement, de la pénitence ou *tapas* (étymologiquement, l'échauffement, la pénitence des cinq feux : le sorcier brûlé du soleil et entouré de brasiers aux quatre points cardinaux), des philosophes épris d'ascétisme ont fait : 1° le principe par lequel les dieux ont créé ou émis le monde, et Prajâpati les dieux; 2° une force qui dote le pénitent des pouvoirs magiques, qui le rend plus puissant que les dieux, mais encore qui détruit les péchés et leur rétribution, qui surnaturalise. De même les procédés d'hypnose par suspension du souffle, etc., prennent une valeur philosophique, car les brahmanes construisent une théorie du souffle vital, identifié à l'âme universelle. Et encore, si le sorcier se rend maître, par une méditation intense, de l'objet qu'il veut ensorceler, le spirituel pourra conquérir les biens de l'âme et l'Être infini dans lequel il doit rentrer. L'ascèse morale (domination de soi, détachement des objets des sens) sera un préliminaire indispensable de la pénitence et de l'hypnose-méditation. Parfois le *yoga* nous apparaît dégagé de tout élément païen : pour le Bouddha, la vraie pénitence est la patience, la meilleure hypnose est l'équanimité; pour les sectes dévotes, la pénitence et l'extase consistent surtout dans l'adoration amoureuse, dans l'union (= *yoga*) avec le dieu d'élection.

20. Les auteurs des Brâhmanas reconnaissant une puissance souveraine, concentrée dans les formules, les gestes et les instruments du sacrifice, dirigée par ces formules, gestes et instruments, et partout active, conformément à cette direction, sur les choses, les dieux et les hommes. On dispose de cette puissance par le rit, à la stricte et unique condition d'en connaître exactement la valeur. — Dépassant cette gnose ritualiste, les auteurs des Upanishads découvrent une gnose métaphysique.

Il leur suffit pour cela d'interpréter en philosophes la « hiérologie » des Brâhmanas : la parole sacrée (*brahman*)

qui fait la force du rite, le Véda éternel dont les mots présidèrent au sacrifice primordial, l'énergie divine qui remplit la caste sacerdotale, le sacrificateur et les dieux, le sacrifice qu'on nomme, dans la langue mythologique, Prajâpati, l'être primordial, — c'est, à vrai dire, l'Être en soi et la Vie, le principe qui voit toute vision et qu'on ne voit pas, qui exhale tout souffle, qui émet, organise et vivifie tous les êtres. On le nomme *brahman*, mais il n'a ni nom ni forme : « il n'est pas ainsi, il n'est pas ainsi » (*neti, neti*).

Brahman est entré dans l'univers et le remplit tout, comme l'épée le fourreau, comme le scorpion son nid. L'âme, que la psychologie des poètes védiques, plus ou moins animiste (âme = *asu*, être vivant), plus ou moins spiritualiste (*manas*, intellect), regardait comme individuelle, existant en soi, est une manifestation, une forme, une partie de l'Absolu ou l'Absolu même. En même temps qu'il se disperse en vies particulières (âmes) et qu'il meut l'univers (démiurge, âme du monde), Brahman reste immobile. Il est transcendant dans son immanence : il réside en personne dans l'intimité de notre moi, il en éclaire les opérations ; de même, sur un arbre, deux oiseaux : le premier mange des fruits, le second regarde manger le premier. (Systême du Vedânta.)

Les rites produisent en effet des biens temporels (longue vie, postérité, pouvoirs magiques ou divins) ; mais ils n'exercent aucune prise sur Brahman. La pénitence et l'ascèse se meuvent pareillement dans le cercle du visible ; mais, en débarrassant l'intelligence de ses liens, elles sont « purgatives » et préparent à la vraie méthode, au véritable *yoga* : c'est-à-dire à la connaissance de Brahman, qui est une non-connaissance. Lorsque le disciple, entend le maître lui dire : « Tu es cela », lorsqu'il est persuadé de son identité avec l'Absolu : « Je suis Brahman », les ressorts se brisent qui soutenaient « les noms et les formes » ; l'esprit s'abîme et, à la mort, repose en Brahman : c'est l'immortalité ou le *nirvâna*.

Cette doctrine, qui est surtout un vigoureux élan vers l'invisible, est grosse de conséquences. Elle s'accorde mal avec les traditions religieuses et les œuvres humaines en

général. Elle conseille ou ordonne de voir Brahman en tout et tout en Brahman : quiétisme, indifférence ; mais aussi — car les plus spéculatifs sont pressés de prendre conscience de l'identité, et l'on est bien tenté d'agir mécaniquement sur le dieu qui nous est immanent — pratique de la théurgie et de toutes les formes du *yoga*. (L'extase érotique aura une place dans tous les mysticismes indiens, brahmaniques ou bouddhiques). — Mais n'oublions pas que les brahmanes, persuadés de la nécessité de la vie contemplative, ne déserteront pas, pour autant, la vie religieuse âryenne et védique. Avant de se retirer dans les bois pour se perdre en Brahman, il faut avoir rempli son « devoir propre », il faut avoir vieilli en sacrifiant, il faut laisser un fils dans la maison. L'hérésie des bouddhistes consiste surtout dans leur mépris du mariage, du sacrifice, du culte domestique des morts.

21. A côté de la doctrine panthéiste (ou Vedânta) se fait jour dans les Upanishads une conception dualiste, qui prit forme dans le système appelé Sâmkhya à une époque fort ancienne, peut-être avant le Bouddha, et qui disputera au Vedânta l'empire de la philosophie.

Le Sâmkhya s'oppose nettement au Vedânta si on considère son « ontologie » ; mais au point de vue pratique (ascétisme) et eschatologique (*nirvâna*, bonheur inconscient), il se confond presque avec lui.

Les âmes, individuelles, éternelles, en soi simples et heureuses dans l'inaction, sont enveloppées par la Nature dont les multiples manifestations (éléments matériels, intellectuels) forment pour les âmes des « fourreaux » s'engaînant les uns dans les autres. Unies au corps matériel, au « corps subtil » (dont l'intelligence, les organes des sens, le sens intime font partie) les âmes sentent et agissent ou, plutôt, croient sentir et agir. Quand elles connaissent leur vraie nature, leur impassibilité essentielle, elles atteignent le *nirvâna*, c'est-à-dire le retour de l'âme à soi, son « isolement » de la Nature, la délivrance de la sensation, de l'action, de la pensée qui sont imputées aux âmes par la Nature, mais ne leur appartiennent pas réellement.

Les bouddhistes sont encore plus loin du Vedânta. Ils nient non seulement l'être universel, mais encore les

âmes. Ils n'admettent que des « corps subtils », composés d'éléments instables. Mais pour « dissocier » le corps subtil, ils préconisent, ou peu s'en faut, les moyens que le Vedânta ou le Sâmkhya proposent pour la réunion des âmes à Brahman et pour leur « isolement ».

22. Le succès, la popularité de ces disciplines mystiques et théosophiques, s'explique par le rapport étroit qu'elles entretiennent avec l'idée que les brahmanes et les Hindous en général se font désormais de la mort et de la survie.

La croyance à un séjour béatifique et définitif est trop naturelle pour disparaître : le royaume des Pères sera remplacé par les paradis d'Indra ou de Brahmâ, par la « Bienheureuse » où trône le Bouddha Amitâbha, par le « Monde des vaches » de Krishna. Mais, depuis l'époque des Brâhmanas et des Upanishads, on croit aussi à la « remort » (les Pères meurent à nouveau), à la transmigration à travers une série infinie de renaissances. — Le Rigvéda est plutôt sommaire sur le séjour, abîme ou cachot, réservé aux méchants ; mais l'idée de la punition d'outre-tombe apparaît bientôt avec quelque luxe de détails (Brâhmanas); et les brahmanes supposèrent que les réincarnations animales ou végétales — auxquelles croyaient les Hindous comme font beaucoup de sauvages — étaient des châtiments. Bientôt ils admirent que les bons eux-mêmes, sauf exception, renaissent, et la transmigration leur apparut comme la loi de tout être qui pense, agit ou jouit. Une sorte de physique, avec équivalence et succession du mérite et de la jouissance, du démérite et de la douleur (doctrine du *karman* ou de l'acte), expliquera l'univers. — Les dieux ne diffèrent des autres êtres que par la puissance qui leur est momentanément départie. Lorsque leurs anciennes austérités, œuvres rituelles et bonnes œuvres auront porté tous les fruits de jouissance céleste dont elles sont susceptibles, les dieux renaîtront sous une forme humaine ou animale. Tout dieux qu'ils sont, ils sont inférieurs à un ascète dont les réserves thaumaturgiques sont intactes. — Cependant on ne se résigne pas à la perspective d'existences indéfiniment répétées, aux risques infernaux qu'elles présentent,

aux horreurs de la « remort ». La spéculation philosophique et la liturgie ont, chacune à sa manière, dégagé la notion de l'Absolu, du Permanent, « en dehors duquel il n'y a que souffrance » : la vie ou, pour parler plus ambitieusement, mais exactement, l'existence contingente, est considérée comme douloureuse en soi. Ainsi que nous l'avons dit, on se flatte d'y échapper, de « passer au-dessus du soleil, qui est la mort, » par une mainmise sur le transcendant, par le sacrifice, par la continence et la pénitence, par la connaissance de Brahman.

La carrière mystique n'est donc pas dans l'Inde, comme elle est ailleurs, une vocation d'exception, mais, pour tous, une nécessité de salut. — Le développement des ordres religieux, notamment ce que nous savons des origines bouddhiques, témoigne de l'ardent désir d'immortalité, de « délivrance de la transmigration », qui travaillait cette société.

23. Les doctrines du Vedânta et du Sâmkhya, qui nourrissent l'Inde savante depuis peut-être trois mille ans, sont logiquement athées. — Nous savons ce que les doctes pensent des dieux, déchus de l'immortalité que les Indo-européens, Homère et les poètes védiques avaient adorée. Pour l'Être suprême, quelques-uns le nient ou l'ignorent; les autres veulent qu'il soit impersonnel, « non qualifié ». Le sage, le liturgiste, le pénitent est le seul artisan de son salut, de son *nirvâna*.

Cette pensée, à la fois rationaliste et très mystique, a été vigoureuse et rigoureuse. De certaines Upanishads aux pandits contemporains, la scolastique — disons : la moitié de la scolastique — accepte tout au plus un pâle déisme, dissimulant fort mal l'être universel, ou, chez les dualistes, une sorte de démiurgisme, l'existence d'une âme plus pure et plus savante que les autres.

Toutefois la scolastique n'est jamais athée à la manière occidentale. Pour un strict moniste, rien n'existe que *brahman*, « l'unique sans second » ; donc le moi (*âtman* = self) est Brahman, et Brahman tout entier puisqu'il est indivisible. Cependant le particulier, « les noms et les formes » existent illusoirement, en fait sinon en droit, — mon âme, les âmes, les choses, le mérite et le démérite, la rétribution,

les dieux, un dieu souverain (Brahmâ). Telle est la « vérité fausse », la vérité expérimentale, vraie aussi longtemps que le sujet demeure dans l'expérience, c'est-à-dire dans le tourbillon des renaissances. Elle disparaît quand il prend conscience définitive de son identité avec Brahman, bonheur réservé à de rares élus après de longs efforts.

24. Cependant, en fait, les brahmanes sont très souvent des adorateurs dévots de divinités personnelles, concrètes et très vivantes, Rudra-Çiva, Krishna, etc. Ces divinités ne dérivent pas de la vieille mythologie âryenne — car les dieux du Véda sont embaumés dans le rituel et le noble Varuna est bien oublié — ni de la spéculation, à peine capable de créer un monothéisme abstrait. Ne doutons pas qu'elles ne sortent de la dévotion populaire.

Il n'est pas certain que la doctrine de la transmigration soit, comme j'aime à le dire, la transposition brahmanique de la croyance sauvage aux réincarnations ; mais toute l'enquête paraît établir que la pensée brahmanique, engagée à fond dans la théosophie rationaliste, ne s'est mêlée de dévotion, ne s'est annexé une dévotion, que sous la pression irrésistible d'une croyance extra-brahmanique d'origine et, pour une bonne part, étrangère à la tradition âryenne.

On a dit et répété que les brahmanes, pour assurer leur empire ébranlé par le bouddhisme, auraient feint d'adopter les croyances populaires. Rien de moins « indianiste » que cette manière de voir ; — les brahmanes ont cru, avec des raffinements de philosophes, ce que tout le monde croyait autour d'eux, et, tout naturellement, sont devenus les prêtres des dieux à la mode ; — si on l'accepta, c'est parce que, d'une part, les brahmanes sont en effet opportunistes, parce que, d'autre part, on se méprit sur la valeur exacte des systèmes athées du Vedânta, du Sâmkhya, du bouddhisme. Ces systèmes sont essentiellement mystiques ; l'appareil dialectique dont ils s'enveloppent fait illusion ; ce ne sont pas des traités sur la nature des choses, mais plutôt des introductions intellectuelles à la vie méditative ou extatique. — Il faut d'abord comprendre l'irrémédiable confusion qui règne dans ces cerveaux,

et pour la comprendre, pour admettre que le pandit est, en même temps et avec la même bonne foi, athée et dévot, nihiliste et moral, idéaliste et fétichiste, il faut la lecture des textes. C'est ce qui rend si ingrate, et si inutile, la tâche de l'historien des religions de l'Inde.

25. Rudra-Çiva est le premier dieu « hindou », non-védique, qui s'imposa à la terreur et à la piété des castes sacerdotales.

Dans cette littérature du rituel (Brâhmanas) où nous avons constaté « le travail lent et général de déformation et de décomposition qui a porté sur tous les anciens dieux, leur a enlevé toute leur substance, et en a fait comme des ombres vaines, » apparaît, en dehors des cadres, « le formidable Rudra, avec lequel on ne joue pas [comme avec les autres dieux, au jeu des rites et des formules], et qui a gagné ce que les autres ont perdu (1). » — Le Rigvéda n'accordait à Rudra que trois hymnes entiers, et le vieux culte le traitait plutôt en démon qu'en dieu. Et, en effet, ce n'est pas un « ouranien » comme les autres *devas*, ce monstre au ventre noir et au dos rouge, archer formidable au bétail et aux hommes, dieu de la fièvre, de la forêt, de la montagne où circulent ses bandes de Rudras, « hurlantes, contre-hurlantes, co-hurlantes, sifflantes, carnassières, » (car Rudra est un et multiple), « dieu très puissant pour le bien, quand il consent à le faire ou, seulement, à ne pas faire de mal, mais avant tout sinistre, armé de toutes les terreurs, formé, comme il est dit dans un Brâhmana, de toutes les énergies redoutables des autres dieux (Barth). » — Déjà le Rigvéda affecte de le traiter en ami, et lui accorde le qualificatif de complaisance, *Çiva*, « le Propice », sous lequel il fera si haute fortune.

Dès la fin du deuxième millénaire avant J.-C. (hymnes à Rudra ?) les brahmanes devaient tenir compte de la croyance générale ; lorsque, plus tard, ils s'y associèrent pleinement, il se fit que le panthéisme impersonnel des théosophes se teinta de çivaïsme, et que, par un effet con-

(1) Barth, *Journal des Savants*, juillet 1900, p. 50 du tiré à part.

traire, le çivaïsme subit des transformations brahmaniques : il fut, pour quelques-unes de ses branches, moralisé et spiritualisé.

Dans certaines Upanishads et dans le Mahâbhârata, Çiva ou le « grand dieu » (*Mahâdeva*) n'est pas un « vrai absolu », tel Brahman exempt de pensée et de qualités; il est encore moins un démiurge vaguement providence, comme Brahmâ. Çiva est un Dieu-Tout, ayant « noms et formes, » et un Seigneur, « maître de ses bêtes » qui sont les âmes, comme il était d'ancienne date le « maître du bétail. » On peut dire de lui ce que le penseur rigvédique disait du « Mâle ancien, » l'Être primordial, que tous les êtres sont un quart de sa personne, et qu'il dérobe au ciel, dans l'immortalité, les trois-quarts : « En voyant le seigneur, le bon et adorable dieu, qui seul surveille toute matrice, en qui tout tombe et se dissout, l'homme arrive à la paix éternelle. Puisse-t-il celui qui est la source de tous les dieux, le seigneur universel, Rudra, le grand sage, le témoin de l'apparition de l'univers, puisse-t-il nous illuminer... Personne ne le voit avec l'œil. Immortels deviennent ceux qui, dans leur cœur et leur pensée, le connaissent comme demeurant dans le cœur. »

Rudra-Çiva est un dieu païen (symboles ou formes, le phallus, le taureau, etc. ; acolytes suspects, les « troupes » (*gana*) dont Ganeça, à tête d'éléphant, est le chef); et le paganisme, avec lui ou après lui, entre par étapes dans la littérature brahmanique, dans la sphère que le brahmane administre. Non pas seulement le paganisme local, qu'on soupçonne à travers le Véda, et qui subsiste inchangeable (déités des champs, carrefours, cimetières, arbres, idoles), mais encore le paganisme des pénitents irascibles, et surtout la voluptueuse et cruelle dévotion des « grandes déesses » (*mahâdevî*) épouses du « grand dieu, » la Noire, l'Inaccessible (Durgâ), la déesse des monts Vindhyas, la fille de l'Himâlaya, les mères et les étranges vierges que sont les *kumârîs* (jeune fille) : l'une d'elles a donné son nom au cap Comorin. — Le caractère non-âryen, dravidien ou himâlayen, de plusieurs de ces déités n'est pas contestable.

26. Krishna, le Noir, a encore moins d'attaches que

Rudra dans la tradition védique : son culte n'est pas attesté avant le Mahâbhârata, et encore ne domine-t-il pas dans les parties réputées les plus anciennes. Le Krishna épique est un demi-dieu, un héros militaire, cruel, sinistre, de moralité douteuse ; on a parfois l'impression que le poète ne voit en lui qu'un homme, d'ailleurs très mythique et surhumain. Plus tard (?), Krishna est buçolique, amoureux et frivole (Purânas). Sans qu'on sache comment ou pourquoi, les brahmanes reconnurent dans ce dieu tribal une incarnation de Vishnou, et, par un processus peut-être dépendant de cette identification, Vishnou, dieu védique du second ordre, mais dieu solaire, capable de profiter du syncrétisme solaire qui est endémique, devint une hypostase ou un nom de l'absolu (*brahman*).

Identifié à Krishna, Vishnou est désormais la Providence qui se manifeste, le dieu aux *avatars*, ou « descentes », tantôt intégrales, tantôt partielles. Au vieux mythe qui le représente en Nain (conquête de l'univers en trois pas) s'ajoutent les manifestations démiurgiques dont Prajâpati était le héros (tortue, sanglier, mythes de déluge), puis les légendes héroïques. De même qu'il s'est incarné en Krishna pour décharger la terre du lourd fardeau des hommes (massacres du Mahâbhârata) et pour relever la religion qui décroît (Bhagavadgîtâ), de même il s'est incarné en Râma-à-la-hache pour délivrer les brahmanes du joug des nobles, en Râma pour détruire le démon Râvana (Râmâyana), en Bouddha pour perdre les méchants sans remède en prêchant l'hérésie, etc. Dieu à biographie, Vishnou aura une épouse céleste, Çrî, c'est-à-dire Fortune, déesse non-védique, mais, ainsi que toutes ses homonymes, très populaire et fort ancienne.

27. La moralité et le rationalisme qui caractérisent la tradition des Upanishads et des livres juridiques, comme la tradition des bouddhistes, se reflètent dans la dévotion krishnaïte, râmaïte, bouddhique, çivaïte. D'où des couvents, des sectes ou confréries, parfois des apôtres, une religion très pure, une vraie religion que les Anglais appellent « Higher Hinduism. » L'expression peut-être définitive de cette religion se trouve dans la Bhagavadgîtâ, une Upanishad tardive qui a trouvé place

dans le Mahâbhârata. Krishna, Dieu incarné, à la fois *nirâkriti*, sans forme, et *narâkriti*, de forme humaine, exige l'amour du fidèle ; il ne fait pas distinction de caste ou de sexe : « Je suis le même pour tous les êtres ; je n'en aime aucun; je n'en hais aucun ; mais ceux qui me servent avec dévotion, ils sont en moi et je suis en eux; » il prêche le « renoncement à l'acte, » c'est-à-dire l'accomplissement des devoirs imposés par la caste, la morale, la religion, mais en parfaite quiétude, en parfait abandon en Krishna : « Quel que soit ton travail, ton repas, ton sacrifice, ton aumône, ta mortification, fais-en une offrande pour moi. » Méditations sur l'être universel, pénitences, sacrifices ne sont pas mauvais, mais la dévotion (*bhakti*) vaut mieux ; Krishna, le Seigneur ou Bienheureux (Bhagavat), en est le meilleur objet; il en sera la récompense (voir § 40).

Les écoles qui, au cours des siècles, creusèrent cette théologie, ont rencontré de très belles idées ; souvent elles se heurtent à l'impossibilité de concilier une piété profonde, exigeante, éclairée (distinction du fidèle et du dieu) avec la vieille tradition du panthéisme, si puissante sur le tempérament hindou. L'école du Sâmkhya théiste (ou du Yoga) se dérobe à cette tradition ; et les écoles du monisme (*advaita* : non-dualité, voir § 20) créent des systèmes de monisme mitigé (« non-dualité différenciée »), dont il ne faut contester ni la valeur doctrinale, ni le succès.

28. N'oublions pas que la dévotion (*bhakti*) — comme l'ascétisme, le respect des êtres vivants, la spéculation philosophique, comme toutes les idées exploitées par les brahmanes — aboutit fréquemment à l'absurde : 1° le nom du dieu, prononcé même dans un blasphème, assure le salut ; 2° l'amour du dieu pour les âmes est symbolisé par les amours du bucolique Krishna et des vachères ; 3° le *guru*, ou maître spirituel, devient trop souvent une idole vivante, un avatar; etc. — « l'unique nécessaire étant une dévotion aveugle, passionnée à un dieu personnel, moins que cela, à un nom, à une image. » — Et « l'Inde, qui avait peut-être dépassé Parménide avant que n'existassent les poèmes homériques, étale de nos jours, même dans les cen-

tres les plus éclairés, un fétichisme qui n'a de parallèle que chez les nègres de Guinée (1). »

N'essayons pas d'apprécier les services que les apôtres de la piété solide et raisonnable (Râmânuja, Râmânanda, Tulasî Dâs, etc.) ont rendu à la religiosité païenne et passionnée de l'Hindou. Suivant les époques et les lieux, les résultats de leur propagande ont été très différents, et depuis deux mille ans qu'elle se poursuit (Bhagavadgîtâ, grand véhicule bouddhique, voir § 33), cette propagande a eu sans doute bien des flux et des reflux. A en croire M. Griarson, le Gange moyen est de nos jours vrai-

(1) Barth, *Religions of India*, p. 252.— Signalons d'après A. Barth, *ibid.*, quelques traits importants de l'hindouisme contemporain. — Deux dominantes de la vie religieuse, la secte et les grands cultes (temples de renom et fêtes). Tout Hindou est membre d'une secte, locale, régionale, sporadique, qui se rapproche de la caste sans se confondre avec elle, et dont le caractère saillant est l'adoption d'une divinité d'élection, vishnouite, çivaïte, mâle ou femelle. (Les *Çâktas* sont les adorateurs professionnels des *çaktis* « énergies (femelles) » des dieux ; ils sont « de la main droite » ou « de la main gauche, » suivant l'étiage de l'érotisme). L'Hindou porte sur le front la marque de son dieu, possède le *mantra* ou formule de sa secte. — Dans les pèlerinages et dans les fêtes, toutes les sectes et presque toutes les castes fraternisent. Les grands temples, qui sont des villes, et Bénarès, qui n'est qu'un temple, ont des autels et des prêtres pour toutes les divinités : et c'est justice, car toutes ces divinités ne sont que des formes de la même puissance infinie. Tous les Hindous célébrent le carnaval krishnaïte de mars (Holî) avec ses jeûnes et abstinences en l'honneur des morts, la fête bengalie de Durgâ, épouse de Çiva ; les représentations dramatiques de Râma et Sitâ (Râmâyana); le huitième jour de la naissance de Krishna. A la fête des lampes, qu'on abandonne aux rivières, les uns invoquent la civaïte « grande déesse », les autres Lakshmî (Lakme), épouse de Vishnu. — On connaît le temple de Jaganntâha (Vishnou, « Protecteur du monde »), avec ses 20.000 prêtres, hiérodules, etc., ses 300.000 pèlerins, sa procession, moins sanglante qu'on ne le dit, etc. ; Bénarès, lotus du monde, 2.000 sanctuaires, 500.000 idoles, « Jérusalem de toutes les sectes de l'Inde ancienne et moderne ; » le Gange, dont Strabon connaît la sainteté, qu'invoque le Rigvéda, dont on transporte l'eau sainte à d'effrayantes distances, où jadis les rois se noyaient pieusement qu'imitent encore de bonnes gens. Le lecteur est moins familier avec des centaines de temples, de gués, d'étangs, qui attirent des millions de clients. On dit que cent mille personnes se rendent tous les ans à Gâyâ pour prier pour les morts, et cette habitude date au moins du VIe siècle.

ment religieux (Râmaïsme); Monier Williams assure que les Hindous adorent Dieu en esprit, s'ils ne l'adorent pas en vérité. Admettons que les rites fétichistes sont susceptibles de bénigne interprétation ; qu'il y a sous la polylâtrie un monothéisme obscur; que les Hindous sont rarement dépourvus des notions essentielles : toute-puissance et toute-bonté de dieu — même de l'horrible Durgâ, buveuse de sang et qui piétine des cadavres — péché, purifications et pénitences, paradis; mais les doctrines, en dehors des cercles lettrés et puritains, sont confuses et troubles.

29. Les brahmanes ont donné au çivaïsme et au vishnouisme des théologies ; mais, en dehors d'élites, d'ailleurs nombreuses, ces théologies n'ont pas éliminé ou redressé les croyances païennes : trop panthéistiques, trop mystiques, elles sont vraiment insuffisantes. Mais elles ont enrichi et souvent ennobli le paganisme.

La « vie brahmanique », la vieille règle religieuse et domestique héritée des Aryas, a exercé une influence plus grande que la spéculation. — A première vue, on pensera que si l'Inde est, de nos jours, partout ou presque partout brahmanisée, c'est surtout en ce sens que les brahmanes président au culte (*pûjâ*) des idoles et des temples, qu'ils participent à des cérémonies païennes, malgré la défense formelle de leurs codes. La différence entre le sauvage (« animiste » des statistiques) et le brahmanisé (« hindou » des statistiques) résiderait surtout dans le respect du brahmane ; dans la fidélité à quelques règles auxquelles tiennent les brahmanes : respect de la vache, mariage des enfants, pureté de la caste; dans le culte nominal de Vishnou ou de Çiva remplacés souvent par le porc (Vishnou en avatar de sanglier), par la pierre ammonite (çâlagrâm, emblême de Vishnou), ou par les déesses épouses de Çiva. — Mais ce jugement manque d'équité. Le brahmane est profondément traditionaliste : « Qu'il suive le chemin des hommes de bien qu'ont suivi ses pères et ses grands-pères, il ne lui arrivera aucun mal » (Manou), et la vieille règle des mœurs, vivante en lui, s'impose à ses clients. Comme au vieux temps du Véda, l'homme de bien, membre d'une caste respectable, récite à l'aube la Sâvitrî (stance au soleil); il ne prend son repas qu'après avoir offert aux dieux,

au foyer, aux ancêtres, et fait leur part aux *bhûtas* (êtres, esprits) qui errent autour de la maison; il porte orgueillement le cordon qui atteste la « seconde naissance » ; il se marie brahmaniquement et consacre son fils ; il donne aux ancêtres et aux dieux, que représentent les brahmanes, les repas funèbres de quinzaine, les *çrâddhas*, « ce qui est offert avec foi, avec confiance. » — Le « malheur des temps » (*âpad*), dont se plaint déjà Manou, autorise bien des dérogations; mais ce que l'Inde a encore de plus solide, c'est la vieille idée du *dharma* (*fas* et *jus*, Barth), du devoir propre (*suadharma*), la vieille institution religieuse et juridique, marquée du sceau des brahmanes, indépendante des cultes idolâtriques, des pèlerinages, des amulettes et des spéculations.

IV

Bouddhisme

30. Le mysticisme (voir ci-dessus §§ 19, 20 et 22) exerça une puissante action dans certains cercles brahmaniques : ce fut, pour le « maître de maison » qui a vu le fils de son fils, sinon une règle, du moins un conseil de perfection, de « quitter la maison », de « partir » pour vivre dans la forêt, ou sur les routes, en pensant au salut. On vit grossir le nombre des pénitents solitaires et des mendiants, tous plus ou moins frottés de théosophie. Bientôt s'organisèrent des sectes, les unes fidèles à l'immémoriale obligation du sacrificě (Agnikas, adorateurs du feu), les autres dégagées de la tradition, toutes préoccupées de méthodes extatiques.

Les plus remarquables de ces confréries sont, dans l'ordre chronologique de leur fondation, la secte des Jaïnas, disciples de Nâtaputta, qui prit le titre de Jina, « vainqueur [des passions] », et celle des Bauddhas, plus simplement les « mendiants » (*bhikshu*), « fils de Çâkya », disciples de « Gautama, l'ascète de la famille des Çâkyas » (Çâkyamuni), surnommé Buddha, c'est-à-dire « illuminé ». — Ces deux sectes, nées vers la même époque (VIe siècle), dans la même province (Magadha = Bihar), sous les aus-

pices de deux « nobles » (*kshatriyas*), diffèrent cependant beaucoup.

Contemporain de Çâkyamuni, mais plus âgé que lui, le Jina paraît avoir réformé une confrérie déjà ancienne (les Nirgranthas, « sans-liens ») où il aurait introduit le précepte de la continence absolue. Il insiste sur la loi de « non-nuisance » (*ahimsâ*) : respecter tous les êtres vivants, et même les esprits élémentaires de l'eau et du feu ; il croit que les actes sont ou créent une sorte de matière subtile qui s'attache à l'âme et lui constitue d'existence en existence de nouveaux corps ; il prêche donc l'inaction, la destruction des actions par la pénitence et, lorsqu'on en est capable, la mort par la faim. L'âme, indestructible, conquiert alors la définitive béatitude. Doctrine étrange, très austère (nudité absolue : sur ce point, des réformes qui diviseront la confrérie en « vêtements blancs » et « vêtements d'air »), très matérialiste (l'action est surtout l'action du corps), très peu dégagée de l'animisme païen, d'ailleurs radicalement athée. — Les Jaïnas jouèrent un rôle notable dans la littérature, la philosophie, la politique ; ils sont encore aujourd'hui, sinon nombreux, du moins considérés. De tout temps les religieux prirent charge d'âmes : les adhérents laïcs s'obligeant à des exercices sabbatiques de continence, d'abstinence, de pauvreté. Malgré son athéisme formel, le jaïnisme se doubla d'une mythologie et d'une dévotion. On supposa qu'un grand nombre de Jinas, objets du culte, avaient apparu au cours des siècles. Les temples sont parmi les plus beaux de l'Inde du moyen âge.

31. Çâkyamuni proposait, croyons-nous, un genre de vie plus raisonnable. — Son grand mérite est d'avoir dit clairement que la moralité de l'acte est dans l'intention, et que « tout ce que nous sommes est le résultat de ce que nous avons pensé. » Il enseigne la paix de l'âme, ici-bas bonheur suprême, et gage de la félicité éternelle. On obtient la paix par l'extinction du désir. L'état le plus favorable à cette ataraxie est l'état du moine qui se nourrit de béates réflexions sur la douleur et la fragilité de la vie, observe avec scrupule la continence, déteste tout superflu, mais ne tourmente jamais ni son corps ni son estomac.

Toute pénitence n'est pas bonne. Toute extase n'est pas profitable. Évitez la colère, la haine, le mécontentement, le trouble d'esprit. Ne vous piquez pas de métaphysique; ne discutez ni avec les autres, ni surtout avec vous-même.

Le bouddhisme primitif, la « Bonne Loi » (*saddharma*) était surtout une morale de la paix de l'âme, une règle d'ascétisme à l'usage des moines plutôt qu'une religion à proprement parler. Certes, tous les moines des anciens temps ne regardaient pas le Bouddha comme un homme ordinaire, un sage qui ne l'emporte sur ses disciples que par ses dons d'invention : mais le Bouddha défunt est en *nirvâna*, suivant l'heureuse expression de M. Kern, un dieu (ou un demi-dieu) mort.

32. Si exclusivement pratique qu'on suppose la Bonne Loi primitive, les bouddhistes se firent de bonne heure un « système » (*darçana*), curieux à plusieurs égards. — En résumé, rien n'est permanent ou substantiel. Le moi, c'est-à-dire le corps et l'intelligence, est un complexe d'éléments matériels ou spirituels qui se renouvellent d'instant en instant ; cependant la mort n'est pas la délivrance de l'existence, car les actes non rémunérés au cours d'une vie doivent être rémunérés dans une vie ultérieure ; pour que le *nirvâna*, c'est-à-dire la paix indéfinissable, puisse être obtenu, il faut que tous les actes capables de susciter une renaissance aient été stérilisés par la possession de la vérité bouddhique, par la vue intuitive du caractère insubstantiel de tous les phénomènes. La délivrance des passions, gage de la délivrance absolue à la mort (*nirvâna*), se manifeste chez les saints (*arhat*) par l'équanimité parfaite (*nirvâna*-sur-terre). — De même qu'il n'existe pas d'âme en soi, il n'y a pas un dieu souverain du monde et éternel. Les causes engendrent des effets, causes à leur tour. Le monde dure et, après les périodes de chaos, est renouvelé pour la rémunération des actes. Les êtres sont successivement de diverses natures, dieux, hommes, animaux, damnés, conformément à leurs actes anciens. — On peut soutenir que le Bouddha n'eut pas plus d'estime pour le mysticisme pratique (procédés hypnotiques d'extase) que pour les pénitences. Mais le bouddhisme possède de très savantes théories de l'extase et y attache le plus grand prix.

33. La spéculation ne devait pas s'arrêter à la négation du moi et de la substance; mais, tandis qu'elle s'acheminait vers le nihilisme absolu (école Madhyamaka, de Nâgârjuna) ou, apparente contradiction, vers un idéalisme à la manière de Fichte et du Vedânta (école Vijnânavâdin : « rien n'existe que la seule pensée », d'Açvaghosha), les germes de dévotion que contenait l'ancien bouddhisme produisaient une luxuriante végétation de mythes et de culte. [Ne pas oublier qu'un grand nombre de communautés s'en tinrent au rationalisme des origines monastiques]. Çâkyamuni n'est plus considéré comme un sage ou un héros entré dans l'immobile *nirvâna*, mais comme un être surnaturel, divinisé depuis des siècles sans nombre, éternel ou peu s'en faut, descendu ici-bas sous une forme illusoire (comparer les *avatars* et le docétisme), régnant dans un paradis où sa lumière spirituelle réjouit les élus. Les anciens nommaient quelques Bouddhas prédécesseurs du nôtre, et comme lui « nirvânés » ; on parlait aussi de Maitreya, « l'Amical », le Bouddha à venir : mais en vérité, croit-on maintenant, il y a des milliers de Bouddhas, dieux vivants, dans toutes les régions de l'espace — le plus populaire s'appelle Amitâbha, « Lumière infinie » ou Amitâyus, « Vie infinie » — et des milliers de « futurs Bouddhas » (*bodhisattvas*), saints miséricordieux, parmi lesquels Avalokiteçvara, le « Seigneur qui regarde d'en haut. » — C'est bien là un bouddhisme nouveau, qu'on nomme, en raison d'un caractère étranger à la dévotion et que nous allons expliquer, « Grand Véhicule », c'est-à-dire grande méthode de salut.

C'est dans le culte populaire que sont les origines de la théologie d'Amitâbha et de ses frères ; mais les moines qui la rédigent la concilient avec leurs théories philosophiques (nihilisme, idéalisme) et avec un nouvel idéal de la vie religieuse qui distingue nettement le nouveau bouddhisme monastique de l'ancien. Jadis les moines s'efforçaient de réaliser, au plus tôt, l'absolue indifférence qui est ou qui produit le *nirvâna* (Petit Véhicule); d'après le Grand Véhicule, ces efforts précipités sont vains : pour parvenir au *nirvâna* il faut d'abord avoir été un Bouddha. Les fidèles seront donc, non plus des candidats à l'ataraxie,

mais des « futurs Bouddhas ». Ils feront vœu de devenir Bouddhas, pour le salut du monde, en accumulant au cours des existences les œuvres de miséricorde d'abord, ensuite les exploits de la métaphysique appliquée.

34. Du même coup, les laïcs occupent un rang qui leur était refusé jadis. — L'ancienne confrérie recrutait des adhérents laïcs (*upâsaka*, quiconque vénère le Bouddha); elle leur imposait un pentalogue moral (ne pas tuer, ne pas voler, ne pas commettre l'adultère, ne pas mentir, ne pas boire d'alcool); elle leur promettait de bonnes renaissances (parmi les dieux ou les hommes) et des chances de faire leur salut dans une vie à venir en revêtant le froc. [D'ailleurs, bien que les moines prissent les vœux (continence, pauvreté, froc, etc.) pour la vie entière, on pense qu'il fut toujours permis de quitter l'Ordre, et aussi que les dévots se faisaient parfois moines pour un temps, [comme dans l'Indochine contemporaine].

Or le fidèle du Grand Véhicule, qui fait vœu de devenir un Bouddha, ne renonce à aucun des droits et des devoirs de la vie du siècle : car la « carrière » de futur Bouddha est une carrière à long terme, et il est bon de s'appliquer d'abord à la charité, plus facile (vie mondaine), ensuite, dans une existence à venir, au renoncement et à la méditation. Il arrivera que des moines demandent à être ordonnés comme « futurs Bouddhas », et sortent du cloître. Enfin, dans le Cachemire du moyen âge comme dans le Népal contemporain, les monastères abritent une caste nouvelle, bonzes, bonzesses et moinillons. — Mais la stricte observance resta cependant en honneur.

35. Le bouddhisme devient « religieux » et s'ouvre aux laïcs; mais, de plus en plus, il est accueillant au paganisme. Les adorateurs des reliques, des Bouddhas et de leurs idoles, adorèrent en même temps toutes sortes de divinités, notamment des dieux et des déesses çivaïtes. La vaste littérature des Tantras nous fait connaître, avec des superstitions variées, un mysticisme mêlé de démonisme et de magie, dans lequel la philosophie, le spiritualisme charitable (vœu de devenir Bouddha), la dévotion sont également employés et travestis : les Bouddhas deviennent polycéphales ; l'érotisme, très cru, se combine de théories

de l'extase et de cosmologie, etc., etc. A la désorganisation du régime monastique correspond l'absorption de la doctrine et du panthéon par le çivaïsme.

On se demande si, en fait, le bouddhisme n'a pas toujours été, en quelque mesure, « hindou » ; si le mélange çivaïte, manifeste dans sa décadence, ne remonte pas très haut. En tout cas, l'Inde n'a jamais été bouddhiste. A certaines époques, l'Ordre fut très prospère ; les *bhikshus* rivalisaient avec les brahmanes à qui seraient les meilleurs « réceptacles d'aumônes » ; les princes dotaient les monastères ; les Bouddhas étaient, pour tout le monde, de grands dieux, et pour beaucoup de gens les plus grands dieux. Mais tous les rites importants et nécessaires de la vie domestique relevaient des brahmanes ; mais les divinités hindoues, Krishna ou Çiva, avaient une part dans la piété ou la superstition des plus « bouddhisants » même. Les moines mis hors cause, le bouddhisme, le plus souvent, n'a été dans l'Inde qu'une dévotion.

Aussi, malgré la popularité séculaire des moines, des dieux et des temples, la Bonne Loi, bien déchue de sa splendeur, disparut de l'Inde à la suite des invasions musulmanes qui ruinèrent les couvents. — On lui attribue souvent une grande part dans le développement de la « nonnuisance » (déclin des sacrifices sanglants, diète végétarienne), de la douceur, de la moralité, de la piété. Problème très obscur.

36. Le prestige de Çâkya, son éloquence à expliquer que « la maison est en flamme », son libéralisme doctrinal, la bonne tenue de sa confrérie, assurèrent à la congrégation des *bhikshus* un prompt développement, aux dépens sans doute des sectes rivales. La faveur des petits dynastes, des aristocraties, des marchands et des courtisanes fut utile. Plus encore la « popularité » du maître, le culte des reliques, en un mot la « bouddholâtrie », certainement ancienne.

Mais c'est au IIIe siècle avant notre ère que se place probablement l'expansion de la « confrérie des quatre points cardinaux. » L'empereur Açoka protégea le bouddhisme, se fit « bouddhiste laïc » (*upâsaka*), et même moine. Ses efforts installèrent les *bhikshus* dans l'Inde entière, en pays dravidien, à Ceylan.

Les « édits de religion » ou de « morale » (*dharma*) du pieux monarque, et les grandes ruines de Bharhut, etc., qui lui sont de peu postérieures, fournissent à la chronologie des données utiles. Elles ne permettent pas d'affirmer que la tradition monastique singhalaise soit fidèle : mort du Bouddha en 543 (rectifié [?] en 477, 412, etc.); compilation du canon au concile de Râjagriha aussitôt après ; deuxième concile en 433, troisième concile (246 av. J.-C.) sous Açoka. On peut penser ce qu'on veut des frêles garanties qu'offre cette tradition ; mais nous savons que, vers le temps d'Açoka, on connaissait plusieurs de nos textes canoniques ; les institutions de la communauté, moines et nonnes, étaient précises ; la légende des anciennes existences de Çâkya était populaire.

Et comme les anciennes Écritures présentent parfois des caractères d'authenticité, comme elles sont en partie confirmées par la tradition jaïna, on conclut en leur reconnaissant une valeur sérieuse pour l'histoire même des origines. — Il est d'ailleurs admis que la littérature canonique a été, dans son ensemble, écrite notablement avant notre ère (à Ceylan en 80 av. J.-C.).

Les monuments iconographiques de l'Inde du nord-ouest et les traductions chinoises, qui sont datées, permettent de placer au premier siècle de notre ère environ la « bouddholâtrie » du Grand Véhicule (*terminus ad quem*). — La date des grands docteurs Nâgârjuna et Açvaghosha est bien douteuse (Ier siècle ?), mais les sources chinoises (récits des pèlerins) jettent un jour très vif sur l'état de la confrérie aux Ve-VIIe siècles.

En ce qui concerne le bouddhisme çivaïsant, l'iconographie, l'art tibétain, la chronique du Cachemire, l'historien tibétain Târanâtha, les manuscrits, dont quelques-uns sont anciens, permettent de proposer le VIe siècle comme date probable ou possible de son avènement.

37. Fortement installé dans l'Inde du nord-ouest, probablement peu brahmanique en ces temps-là, le bouddhisme obtint le plus grand succès auprès des envahisseurs Yue-tchi, tribus turques (?); et le grand empereur Kanishka (dynastie Kou-chan, Ier siècle de notre ère?) fut un patron décidé de la communauté. Les *bhiksus*, des marches

indiennes, pénétrèrent dans le Turkestan — on y a retrouvé les vestiges de couvents longtemps prospères — et la Chine fut bientôt entamée. Depuis 280, s'il faut en croire un savant bien informé, il n'est pas inexact de dire que le bouddhisme y domine : « L'histoire officielle [confucéenne] confesse que, en 405, dans la moitié septentrionale de la Chine, neuf familles sur dix professaient le bouddhisme... L'histoire officielle avoue, bien à contre-cœur, que, en l'an 500, la Chine entière, nord et sud, était bouddhiste (1). »

Le bouddhisme prêché par les moines à cette époque fut, non pas la doctrine athée et nihiliste (§ 32), qui d'ailleurs pénétra aussi en Chine, mais le culte et la théologie des Bouddhas, surtout d'Amitâbha. Son succès s'explique aisément dans un pays qui ne possédait pas, à proprement parler, de doctrine religieuse : le naturisme moral de Confucius est très peu spiritualiste ou dévot. Avalokiteçvara, patron des défunts et pourvoyeur du paradis d'Amitâbha, devait réussir chez les Chinois qui aiment leurs parents plus qu'ils ne font leurs enfants. Chose curieuse, ce « futur Bouddha » est confondu dans les documents chinois avec une divinité féminine, qu'on crut longtemps d'origine chinoise, mais qui paraît bien être indienne, comme toute la « Bonne Loi » de Chine ou peu s'en faut (A. Foucher). — Les moines chinois prirent très au sérieux leur vocation, traducteurs plus zélés qu'intelligents des livres philosophiques, admirables pèlerins, méticuleux observateurs des règles monastiques, même quand ils se faisaient « futurs Bouddhas ». Parmi les laïcs, les superstitions taoïstes et les traditions de familles se mêlaient sans doute au bouddhisme ; mais on ne peut trop admirer les congrégations de laïcs multipliées aux époques de persécution.

En effet, la fortune de l'Ordre varia avec les dynasties ; les lettrés (confucéens) lui furent généralement hostiles; de savantes laïcisations ont, depuis plusieurs siècles, réduit le nombre, la population, la valeur intellectuelle des couvents. Mais il appartient toujours aux moines de Çâ-

(1) L. Wieger, *Bouddhisme chinois*, t. I, p. 108-110.

kya de prier pour les morts, et certains testaments de confucéens sont très curieux à cet égard.

Aussi, malgré sa décadence monastique, le bouddhisme est encore aujourd'hui la religion populaire : « Sans doute il ne faudrait pas croire qu'en Chine tout homme du peuple sait réciter son catéchisme bouddhique. Mais, s'il n'en possède pas la lettre, l'homme du peuple chinois en a pris l'esprit, ce qui est plus. S'il se trouve, dans la Chine actuelle, quelque morale, quelque piété, quand on va aux sources, c'est toujours d'un fond de bouddhisme que cela découle... Les âmes de bonne volonté, sous une forme ou sous une autre, attendent Maitreya le Bouddha futur, et sont souvent amenées, par cette attente, dans le bercail du vrai Messie (1). »

38. Le bouddhisme qui s'implanta au Tibet (depuis 638) fut d'assez médiocre qualité : mystique et çivaïte. La règle monastique (célibat) fut souvent violée (bonnets rouges), malgré le succès relatif de réformes répétées (bonnets jaunes). A aucune époque, le niveau intellectuel et moral ne fut très élevé (moulins à prières, etc.). La barbarie tibétaine ajoute, s'il est possible, à la sorcellerie bouddho-çivaïte. — La caractéristique du bouddhisme tibétain (lamaïsme) est : 1° l'organisation hiérarchique des moines qui leur permit d'usurper et de garder le pouvoir politique; 2° la théorie des réincarnations divines, théorie indienne transformée : le grand lhama, les abbés, en général tous les dignitaires sont regardés comme des incarnations de Bouddhas ou de saints divinisés, Avalokiteçvara, etc.

V

LES RELIGIONS DE L'INDE ET LE CHRISTIANISME

39. A se placer à un point de vue strictement, étroitetement rationaliste, il y a entre le christianisme, qui est grec, latin, français, c'est-à-dire raisonnable, et les religions de l'Inde, qui sont hindoues, c'est-à-dire mystiques,

(1) L. Wieger, *loc. cit.*

panthéistes et païennes, de profondes différences. Ce seul détail que les Indiens font converser une reine, renée insecte coprophage, épouse d'un coprophage, avec le roi son précédent époux, indique une mentalité très particulière. — Jamais un Indien n'a douté de la survie, mais jamais il n'a cru impossible de renaître dieu par la vertu du rite, de l'extase ou de la pénitence ; jamais il n'a distingué, ou fait un effort heureux et continu pour distinguer les mots, les idées et les choses. — La religion chrétienne et les religions de l'Inde sont, de nature, différentes.

Mais les Indiens, imaginatifs et pieux, ont eu un très grand nombre de conceptions justes : la doctrine de la Bhagavadgîtâ (voir § 27) et en général la doctrine du salut par la dévotion (*bhakti*) présente avec le christianisme des rapports assez étroits pour que de bons esprits se résignent malaisément à n'y pas reconnaître des influences occidentales ; la continence (*brahmacarya*) est regardée de très bonne heure comme une condition de « l'immortalité » (*nirvâna*), et on sait l'importance qu'y attachent les bouddhistes ; l'ordre bouddhique, avec les lois de pauvreté, de mortification modérée, de bienveillance universelle, avec les multiples précautions qu'on prit pour y maintenir une décence sévère, n'est pas sans rappeler les confréries d'Occident ; la notion qu'une faute avouée est plus légère, que la résolution de ne plus pécher efface la faute, est à retenir ; les « confessions » de quinzaine sont, probablement, plus anciennes que le Bouddha. On remarquera aussi certaines formes du bouddhisme : le vœu de devenir Bouddha en assumant les souffrances de toute créature, les prières où le fidèle confesse que tous les hommes sont des enfants des Bouddhas. Plus anciennement, les bouddhistes et en général les Hindous aimaient à célébrer les exploits charitables du lièvre qui se fait rôtir pour nourrir un voyageur égaré, du roi qui se fait manger par un ogre-démon pour sauver un oiseau, etc. — Il y a des rencontres curieuses, qui frappèrent les missionnaires du XVIIIe siècle, ce nom de *mahâprasâda* « grand présent », et on peut traduire « grande grâce », donné aux mets offerts à Vishnou de Jagernath : « les dévots les partagent entre eux ; souvent les transportent fort loin... ; ce

repas crée entre les participants, pour une période de temps qu'ils fixent, un lien plus fort que celui du sang... Ces alliances, formées souvent dans des buts inavouables, sont parfois un obstacle sérieux aux enquêtes des magistrats (1). » Bien que le mot y soit presque, ce n'est pas l'Eucharistie.

Toutes ces similitudes, et il en est un nombre considérable, s'expliquent par l'étonnante fertilité de l'esprit hindou; depuis les « trinités » jusqu'à la « parabole des talents », aucune n'est de nature à scandaliser.

40. Quelques indianistes, et non des moindres, ont été ou sont convaincus que le christianisme, connu de bonne heure aux Indes, a laissé sa marque sur des formes anciennes, modernes ou récentes de la dévotion et du culte vishnouites. Les influences récentes ne sont pas contestables (Tulasîdâsa, XVIe siècle, et son école). La légende de *Krishna* dans les Purânas (Vishnupurâna, VIe siècle) et les fêtes de la nativité (textes plus récents) présentent bien des détails curieux, qui paraissent manquer aux versions les plus anciennes : un Krishna bucolique paraît se substituer au Krishna sinistre du Mahâbhârata ; le divin enfant naît dans une étable ; il y a bœuf, âne et autres animaux ; on représente Devakî en *madona lactans* ; l'eau dans laquelle on lave Krishna guérit les malades ; Krishna lui-même détruit le péché d'un regard, guérit les malades, redresse un estropié : miracles raisonnables, inouïs dans la thaumaturgie indienne. Ces coïncidences emportent la conviction d'un juge aussi éclairé que M. Hopkins. En ce qui regarde la Bhagavadgîtâ, si mal datée (entre 200 avant ou après J.-C.), où on retrouve des idées et des expressions chrétiennes, M. Hopkins conclut avec prudence : « Il paraît possible que la Gîtâ primitive, composée certainement au moins 200 ans avant notre ère, ait été transformée par l'introduction d'un esprit religieux nouveau ; qu'elle ait absorbé des idées qui se trouvent dans le quatrième Évangile (2). » — Les brahmanes doivent beaucoup plus aux étrangers, bouddhistes, barbares, musulmans, qu'ils ne

(1) Barth, *Religions of India*, p. 274.
(2) Hopkins, *India Old and New*, p. 158.

sont portés à l'avouer (astronomie grecque, théâtre, etc.). Si nous ne connaissions pas les origines chrétiennes de telle « société » (*samâj*) contemporaine, nous aurions quelque mal à nous en assurer par la lecture de ses livres. Vâcaspati, grand philosophe théiste du xve siècle, doit peut-être beaucoup aux musulmans. On ne peut donc pas nier la possibilité, quelques-uns diront la vraisemblance, de l'influence chrétienne dans l'Inde ancienne. — Pour ma part, je suis très sceptique. Si on excepte les coïncidences de la Bhaktamâlâ (moderne) : « Un saint enseigne que l'initiation doit être une seconde naissance ; l'auditeur prend cet enseignement à la lettre. Un saint, frappé sur la joue droite, présente l'autre ; crève son œil qui le scandalise ; coupe sa main droite qui le scandalise, etc. » — coïncidences accumulées dans un bref poème et qui ne laissent place à aucune hésitation — j'imagine qu'on peut expliquer, par l'Inde, la plupart des traits « occidentaux » de la légende de Krishna.

41. Quant aux prétendus emprunts bouddhiques de nos Livres, la question se pose dans des termes différents. Le christianisme était connu dans l'Inde longtemps avant la rédaction des textes qui décrivent la fête de la naissance de Krishna ; tandis que Clément d'Alexandrie est le premier à faire mention du Bouddha, tandis qu'il faut attendre le roman de Barlaam et Josaphat pour rencontrer la première importation bouddhique incontestable. Faute de renseignements sur les voies d'emprunt, sur des relations entre le bouddhisme et l'Occident à l'époque qui nous intéresse, la preuve de l'emprunt doit se trouver tout entière dans les points de contact entre les textes (biographiques ou doctrinaux). On a établi, en folk-lore, des démonstrations de cette nature qui sont parfaitement démonstratives : la comparaison des textes rendant la rencontre fortuite beaucoup moins vraisemblable que l'emprunt. Pour les Évangiles et les Suttas, c'est tout juste le contraire. Et si l'impression d'un croyant est suspecte, si le jugement d'un timide philologue manque ici d'autorité, il suffit d'en appeler à M. Richard Garbe. Ce savant éminent indiquerait volontiers les sources iraniennes de notre religion ; il croit à la couleur indienne du néo-platonisme ;

il admet que la comparaison des Apocryphes et du Lalita démontre l'emprunt à des sources indiennes ; cependant il déclare très net que rien, dans les Canoniques, ne permet de s'arrêter à l'hypothèse d'un emprunt indien. Ici on répondra, non pas « c'est invraisemblable », « ce n'est pas prouvé », mais, sans ambages, « le bouddhisme n'est pour rien dans les Évangiles. »

42. Si dangereux qu'il soit de prophétiser, nous dirons un mot de l'avenir religieux de l'Inde. — L'état d'esprit des doctes n'est pas trop mal décrit par sir A. Lyall : mépris des « noms et des formes » (comme dit l'Upanishad), de la raison raisonnante et de la science; sympathie plus ou moins vive pour Dieu, les dieux, les cultes, comme pour des superstitions qu'on hésite à critiquer. La dévotion païenne des simples est aussi réfractaire à l'évangélisation que l'agnosticisme des lettrés : il suffit de parcourir les *Lettres édifiantes et curieuses* (vol. VI-VIII, Mémoires des Indes, Lyon, 1819) pour s'en rendre compte. — Aux difficultés qui tiennent à la « matière intellectuelle », qu'il faut radicalement transformer pour la christianiser, s'ajoutent celles de la « matière sociale ». Les conversions individuelles sont presque impossibles, parce que l'Hindou, en répudiant les pratiques religieuses de son groupe, sacrifie toute ses relations,devient un « outcast ».Cependant la domination anglaise aboutira, d'une part à transformer les lettrés en révolutionnaires plus ou moins athées, d'autre part à désagréger la caste : et il se peut que le christianisme profite un jour du rationalisme occidental des pandits et de la désorganisation sociale. En tout cas, on peut prévoir une crise. — Quand on considère la médiocre influence exercée par l'Islam, si solidement installé depuis tant de siècles, si éloigné des principes libéraux de la politique anglaise, si simple en doctrine et si commode en pratique; quand on constate combien souvent il s'est hindouïsé ; on se demande s'il faut, humainement, espérer pour le christianisme indien de brillantes destinées. Cependant les Hindous méritent d'être évangélisés. Il y a du vrai dans cette optimiste pensée de Monier Williams qu'ils adorent Dieu en esprit, s'ils ne l'adorent pas en vérité ! Depuis trois mille ans, ils cherchent avec tant de piété,

de fièvre et parfois d'intelligence ! Le plus probable est que l'hindouisme continuera à s'enrichir d'idées et d'aspirations chrétiennes — il faut mentionner le sympathique Rammohun Roy — mais restera hindou : irrationnel, mystique, païen.

BIBLIOGRAPHIE (1)

Bibliographie générale.

A. Barth, *Religions de l'Inde*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, 1879, et trad. de Wood, *Religions of India*, 1882 (plusieurs réimpressions ; nous citons d'après la traduction) ; *Bulletin des Religions de l'Inde* dans la *Revue d'histoire des religions*, 1882-1885, 1889, 1893-1894, 1899-1902 ; articles dans le *Journal des savants*, depuis 1896. — Hopkins, *Religions of India*, 1896. — P. Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, t. I, 1908. — Oldenberg, *La Religion du Veda*, trad. V. Henry, 1903 ; *Le Bouddha*, trad. Foucher, 1903. — Ouvrages relatifs à l'Inde dans les collections *Non Christian religious systems*, (Soc. for promoting christian knowledge), *Wisdom of the East*, *Religions ancient and modern*. — A. Weber, *History of Indian Literature*, 1904, d'après l'édition allemande de 1875. — L. von Schroder, *Indiens Literatur und Cultur*, 1887. — A. A. Macdonell, *History of Sanskrit Literature*, 1900. — H. Oldenberg, *Literatur des Alten Indiens*, 1903. — V. Henry, *Littératures de l'Inde*, 1904. — M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, 1905. — V. A. Smith, *Early history of India*, 1908. — *Indian Empire*, vol. 1 et 2, 1908. — Sir A. Lyall, *Asiatic Studies*, trad. et annoté par R. de Kérallain, *Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême Orient*, 1885 et 1908. — Crooke, *Popular religion and folklore of northern India*, 1896. — Traductions dans *Sacred Books of the East*.

Bibliographie spéciale.

1. — A. Meillet, *Les dialectes indo-européens*, 1908. — Hoernle, *Grammar of the Gaudian Languages*, 1880, introduction ; Oldenberg, *Literatur des alten Indiens*, 1903, p. 6, 62 ; Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 1909, t. I, 2e partie, § 5 bis et suiv. — E. H. Risley, *Census of India*, vol. I, *Ethnographic Appendices*, Calcutta, 1903 ; — *Indian Empire*, vol. I, chap. Ethnography and Caste.

2. — Ed. Meyer, *Geschichte*, t. I, 2e partie, § 548 ; voir bibliographie du § 11. — Wackernagel, *Altindische Grammatik*, 1896,

(1) Voir la note explicative pour la « Bibliographie » de l'Introduction p. 47.

t. I, p. IX. — BARTH, *Religions of India*, p. 40 — E. SENART, *Inscriptions de Piyadasi*, t. II, 1886. — PISCHEL, *Grammatik der Prakrit Sprachen*, 1900, introduction. — R. O. FRANKE, *Pali u. Sanskrit*, 1902. — BARTH, *Bulletin des Religions de l'Inde*, 1889, II, p. 7. (*R. Hist. des Relig.*, 1889, t. I, p. 259.) — SPEYER, *Museum*, 1904, p. 420.

4. — On cite les noms sanscrits d'après la forme du radical du thème, *deva*, dieu (nominatif *devas*), comme on dirait Θεο. — Sur le sens primitif de *brahman* et l'histoire de la philologie védique, H. OLDENBERG, *Veda-Forschung*, 1907.

Sur le rituel en général, Alfred HILLEBRAND, *Ritual Literatur, Vedische Opfer und Zauber*, 1897. — On suppose que la plante *soma* est la Sarcostema viminalis ou l'Asclepias acida. — *Soma* a une longue histoire dans la mythologie et la mystique du sacrifice. Le sacrifice étant aussi bien céleste que terrestre, il y a un *soma* céleste, comme un feu céleste, l'éclair, comme une prière céleste, le tonnerre. La lune est le réceptacle de ce *soma*, d'où Soma = lune, le dieu Lune, le breuvage d'immortalité (voir HILLEBRANT, *Vedische Mythologie*, 1891). — Description du sacrifice de soma, avec des hypothèses contestables sur ses origines (totem, magie sympathique, la pluie, rites dionysiaques ?), W. CALAND et V. HENRY, *Agnishtoma, description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, 1906.

5. — Voir les histoires de la littérature et de la religion mentionnées dans la bibliographie générale. — Traductions partielles du Rigveda, dans GELDNER et KAEGI, *Siebzig Lieder*, et KAEGI, *Rigveda*, trad. Arrowsmidt, 1886 ; Max MUELLER et H. OLDENBERG, *Sacred books*, t. XXXII et XLVI ; BERGAIGNE et V. HENRY, *Quarante hymnes*.

Çatapathabrâhmana, trad. Eggeling, *Sacred books*, t. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV, *Aitareyabrahmana*, trad. Haug, 1863. — Nombreux fragments dans LEVI, *Doctrine du sacrifice*, 1898.

6. — Usurpations du brahmane dans le sacrifice, voir P. OLTRAMARE, *Le rôle du Yajamâna*, *Muséon*, 1903. Rituel de la maison, *Grihyasutras*, traduits par H. Oldenberg, *Sacred Books*, t. XXIX et XXX. — Livres de loi (*Dharmasûtras*), *The sacred Laws of the Aryas*, trad. par Bühler, *ibid.*, t. II et XIV, *Manu*, t. XXV. — *Les lois de Manou*. trad. Strehly, dans *Musée Guimet*. — J. JOLY, *Recht und Sitte*, 1895. — Atharvaveda, traduction de V. Henry, et de Whitney-Lannman, — BLOOMFIELD, *Atharvaveda*, 1899. — V. HONRY, *La magie dans l'Inde antique*, 1909. — BARTH, *Journal des Savants*, juin 1900.

7. — E. SENART, *Origines bouddhiques*, 1907. — *Alberuni's India, an accurate description of all categories of Hindu thought, as well those which are admissible as those which must be rejected* (1030) ; traduction de E. C. Sachau (réimpression 1910).

8. — Sinon les méthodes, du moins les principes directeurs de la synthèse indianiste ont été renouvelés au cours de ces trente dernières années. L'honneur en est dû surtout à A. BARTH, *Religions de l'Inde* (1879). — Sur les leçons que donne l'Inde contemporaine

LYALL-DE-KÉRALLAIN, *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient.* — *La religion du Veda* de H. OLBENBERG, malgré certaines outrances (voir critique de BARTH, *Journal des Savants*, 1896), atteste les progrès de notre philologie. — J. DARMESTETER, *Critique et Politique*, 1895, p. 204, est cité par L. FINOT, *Bulletin de la Commission archéologique d'Indo-Chine*, 1910, p. 56.

La vraie nature de la caste, E. SENART, *Les castes dans l'Inde, les faits et le système*, 1896. — R. FICK, *Die sociale Gliederung in nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, Kiel, 1897.

10. — Conservation du Véda, Max MUELLER, *India, what can it teach us*, 1883, p. 208. — Sur les documents cunéiformes qui intéressent les Indo-européens, Ed. MEYER, *Geschichte*, I, 2e partie, p. 500, 829, et les discussions dans *Journal Royal Asiatic Society*, 1909, p. 472, 721, 1095, 1109, 1107, et 1910, p. 456, 464, 846.

Sur le culte de Krishna-Bhagavat, E. SENART, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, p. 785. Il est assez piquant que le plus ancien monument à « Vâsudeva (= Krishna) dieu des dieux » ait été érigé par Héliodore, fils de Dion.

M. RHYS-DAVIDS montre dans *Buddhist India*, 1903, le parti qu'on peut tirer des sources bouddhiques (littéraires et monumentales) pour la « mise au point » et la chronologie de la littérature brahmanique ; mais, quoique appartenant à des traditions plus ou moins antibrahmaniques, les livres bouddhistes n'en sont pas moins aristocratiques et stylisés. Je suis peu ému de leur silence sur Krishna.

11. — Le plus remarquable travail sur les Indo-européens est le chef-d'œuvre de Fustel de Coulanges (*La Cité antique*), le plus récent est l'article *Aryan religion*, de O. SCHRADER, dans *Enc. of Religion and Ethics*, de Hastings, vol. II, p. 11-56, Clark, Edimbourg, 1909. (J'approuve sans réserves les réserves de R. VON GARBE, *Lit. Zentralblatt*, 1910, p. 947). — Il faut lire aussi Ed. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, 2e partie, p. 754-839, 1909, qui ne pèche jamais par manque d'information, mais qu'on n'est pas toujours forcé de suivre. — L'opinion de M. S. Reinach : « On cherchait autrefois dans l'Asie centrale le foyer des langues indo-européennes ; il est certain aujourd'hui qu'il faut le placer en Europe, quelque part au nord ou au sud de la Baltique, » (*Orpheus*, 5e édit., p. 68) repose sur une hypothèse qui ne fut jamais très séduisante et qui est abandonnée des Allemands même (voir Ed. MEYER, § 541, 561, qui penche pour la Mongolie : telle est l'érudition, telle la certitude historique !) — MACDONNEL, *Vedic Mythology*, 1897 ; OLDENBERG, trad. V. Henry, *La religion du Véda*, 1903 ; A. BARTH, *Journal des Savants*, mars, juin, juillet, août 1896.

12-13. — Citations de BERGAIGNE, *Journal Asiatique*, 1889, t. I, p. 10 (cet article est, en quelque sorte, le testament du grand indianiste) ; de A. BARTH, *Journal des Savants*, article sur le *Grundriss*, p. 32-33 du tiré à part, juin 1900, et article sur la *Religion du Véda* d'Oldenberg, p. 36, 30 du tiré à part, 1896 ; de S. LÉVI, *Formation religieuse de l'In-*

de, dans *Bibl. de vulgarisation du Musée Guimet*, 1907, p. 211, et *Doctrine du sacrifice d'après les Brâhmanas*, 1898, p. 9.

15. — P. Oltramare a insisté sur le caractère domestique du culte, *Muséon*, 1903, p. 49. — Culte des morts, W. Caland, *Altindischer Ahnencult*, 1893; Max Mueller, *India, what can it teach us*, p. 219, 1883.

Section III. — J. Muir, *Original Sanskrit texts*, t. iv, v. — Monier Williams, *Hinduism*, (*Non Christian religious systems*). — L. D. Barnett, *Hinduism*, 1900 ; *Brahma-Knowledge* et *Heart of India*, 1907, 1908. — Max Mueller, *Six systems of Indian Philosophy*, 1903. — Richard Garbe, *Beiträge zur Indischen Kulturgeschichte*, 1903.

16. — P. Oltramare a donné leur vrai nom aux spéculations philosophico-religieuses des brahmanes : théosophie.

17. — Sur les Jaïnas, ci-dessous § 30.

18. — Hymnes philosophiques du Rigveda, voir Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. i, 1894.

19. — Articles *Asceticism* (T. C. Hall), *Hindu asceticism* (A. S. Geden), *Buddhist Asceticism* (Mrs. Rhys Davids) dans *Encyclopædia of religion and ethics* de Hastings, t. ii, 1909.

Sur la dikshâ, Oldenberg, *Religion du Véda*, p. 339, 366, et Barth, *Journal des Savants*, 1896, p. 41 du tiré à part.

L'oubli dans lequel est tombée de bonne heure la sorcellerie védisante de l'Atharva s'explique par le développement du « Yogisme ». Le pénitent ou anachorète, en effet, est « une magie vivante, » « à travers toute la littérature classique le seul thaumaturge en vue. » (Barth, *Journal des Savants*, juin, 1900, p. 30 du tiré à part.) — Les dieux hindous sont souvent des pénitents : Çiva, de tous, est le plus austère; on le nomme : Seigneur de l'ascétisme, Seigneur des ascètes ou des sorciers. — Les bouddhistes ont adoré le Bouddha émacié. — Sur les pénitents ou forestiers bouddhistes, voir notre *Bouddhisme*, *Opinions*, p. 357, (La comparaison avec Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. iii, p. 31, est piquante.)

20. — Littérairement les *Upanishads* sortent des Brâhmanas et les achèvent. Mais leur esprit n'est pas ritualiste : frères puinés des spéculatifs de la liturgie, les spéculatifs du Brahman, être absolu, deviennent presque leurs frères ennemis. D'ailleurs ils n'appartiennent pas tous à la caste brahmanique ; la tradition, digne de foi assure que des « princes » prirent une part active au mouvement philosophique et anti-ritualiste.

Les Upanishads ont été connues d'abord par la version latine d'Anquetil Duperron faite sur une version persane, *Oupnek' hat, id est secretum tegendum...*, 1801 ; les plus anciennes et les plus importantes ont été traduites par Max Mueller, *Sacred books*, t. i et xv ; voir aussi Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, 2e éd., 1905 ; P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'hist. de la philosophie de l'Inde*, Bibl. des Hautes Études, t. xxviii et xxxiv. — Pour la doctrine, Gough, *Phil. of the Upanishads*, 1902 ;— Deussen, même titre, trad. Geden, 1905. — L. D. Barnett, *Brahma-Knowledge*, 1907. —

Sens du mot Upanishad, E. Senart, *Florilegium Melchior de Voguë*, 1910.

Les Upanishads sont très confuses ; les écoles, jalouses d'orthodoxie, les interprètent librement, et on distingue deux systèmes qui portent le nom de Vedânta (= fin ou but du Veda , Veda = Upanishads). Le mieux connu (monisme absolu) a pour manuel le commentaire de Çamkara (viiie siècle) aux *Vedântasûtras* (règles, principes du Vedânta), trad. par Thibaut, *Sacred books*, t. xxiv et xxxviii ; voir Deussen, *System des Vedanta*, 1883 ; Col. Jacob, *Manual of Pantheism*. Sur le second, voir bibliographie § 28 (théologies à demi-monistes). Les relations historiques des deux systèmes sont loin d'être éclaircies.

21. — Voir R. Garbe, *Die Sâmkhya-Philosophie, Eine Darstellung des indischen Rationalismus*, 1894. Ouvrage définitif en ce qui concerne l'exposé du système classique. Mais l'histoire du système est loin d'être faite. — Voir aussi du même *Sâmkhya und Yago*, 1896 ; A. Barth, *Journal des Savants*, juillet 1900. — Les relations historiques du Sâmkhya et du Bouddhisme sont au moins obscures ; MM. Garbe, Jacobi, Pischel sont trop affirmatifs.

Sur les divers systèmes dans l'Épopée, Hopkins, *Great Epic*, p. 85. — Sur les six systèmes orthodoxes (reconnaissant l'autorité du Véda), Max Mueller, *Six Systems*.

22. — N'oublions pas que le « matérialisme » est ancien dans l'Inde ; il consiste essentiellement dans la négation de la survie et de la renaissance. Voir notamment Dalhmann, *Sâmkhya-Philosophie*, p. 180, 1902 ; Hopkins, *Great Epic*, p. 86. — A. M. Pizzagalli, *Nâstika* (= mécréant) *Cârvâka e Lokâyatika*, 1907, et diverses publications de L. Suali dans le *Muséon* et le *Journal asiatique italien*.

23. — Sur les deux vérités dans les philosophies brahmaniques et bouddhiques, voir nos études sur la *Doctrine de l'acte*, *Journal asiatique*, 1902, t. ii, et 1903, t. ii et notre *Bouddhisme, Opinions*, 1909, p. 188.

24. — Pour « réaliser » la mentalité brahmanique, où le monisme et la piété se combinent si curieusement, lire la Bhagavadgîtâ ; traductions nombreuses, depuis 1785, (premier ouvrage sanscrit mis en anglais). — Émile Burnouf, *Le chant du Bienheureux*, 1861, (peu estimable). — R. Garbe, *Die Bhagavadgîtâ, mit einer Einleitung...*, 1905. — L. D. Barnett, *The Lord's Song*, 1905. — Doctrines : Colinet, *Doctrines philosophiques et religieuses de la Bhag.* 1884 ; et remarques de A. Barth, Bulletin dans *Rev. de l'hist. des Relig.*, 1885, p. 23 du tiré à part. — Oldenberg, *Lit. des alten Indiens*, p. 172. — Lire, l'un après l'autre, les deux petits chefs-d'œuvre, de L. O. Barnett, *Brahma-Knowledge* et *Heart of India*, collection *Wisdom of the East*, 1907 et 1908.

25. — Voir Barth, *Journal des Savants*, 1896, article sur la *Religion du Véda*, d'Oldenberg, qu'on lira, p. 181, 420, 285. — Il me semble que le Rudra du Rigveda est un Rudra de convention, et que M. Oldenberg a vu juste sur ce point. — Rudra, disons-nous, n'est pas un dieu « védique », un dieu de la tradition du culte du Soma ;

mais encore moins un dieu autochtone dans tous les traits de sa figure si complexe.

26. — Mahâbhârata, BARTH, Article sur le *Mahâbhârata du P. Dahlmann*, *Journal des Savants*, 1897, — HOPKINS, *The Great Epic*, 1901. — FAUSBOLL, *Indian Mythology*, 1903. — Purânas, *Vishnupurâna*, trad. par Wilson, éd. Hall, vol. VI-X, 1877 ; *Bhâgavatapurâna*, trad. Burnouf-Hauvette-Roussel. — A. ROUSSEL, *Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata*, 1898. — Le Vishnou paraît être du ve siècle de notre ère, mais les données (Krishna bucolique) qu'il contient sont bien difficiles à dater. — *Râmâyana*, trad. de Roussel, 1903 et suiv. — H. JACOBI, *Das Râmâyana*, 1893. — Sur Krishna, BARTH, *Religions of India*, p. 153 ; E. SENART, *Légende du Buddha*, 1882 ; GARBE, *Bhagavadgîtâ*, 1905 (introduction). — On peut voir dans l'apothéose de Krishna un admirable exemple d'évhémérisme, bien que le docteur védique nommé Krishna soit hors de cause ; mais Krishna est très « mythique », tant par sa légende propre que par la défroque védique dont il est revêtu — comme aussi Civa et tous les dieux hindous. — Sur l'évhémérisme, culte des tombeaux des Satis (les « bonnes », les veuves brûlées), voir LYALL-KÉRALLAIN, et CROOKE, *Popular religion*.

27. — Sur la dévotion, article *Bhakti* de GRIERSON dans *Encyclopædia of religion* de Hastings.—COWELL, trad. des *Aphorisms of Çândilya*, Calcutta, 1878 ; *Arthapancaka*, trad. par Grierson, *Journal Royal Asiatic Society*, 1910, p. 565. — Sur les théologies « à demi monistes », qui ont des points d'appui dans les Upanishad, qui furent «rédigées», de bonne heure, THIBAUT, trad. du commentaire des *Vedântasûtras* par Râmânjuja (théiste), *Sacred Books*, t. XLVIII ; VASUDEV ANANT SUKHTANKAR, *Teachings of Vedânta according to Râmânuja*. 1908. Sur les « théistes » proprement dits, plus soucieux de raisonnements que de l'Écriture (Upanishads), Max MUELLER, *Six systems*.

28. — D'après BARTH, *Religions of India*, p. 252 sq. — Voir CROOKE, *Popular religion and folklore of northern India* 1896 ; les articles *Benares*, *Bengal*, *Bhils*, etc., dans *Encyclopædia*, de Hastings. — La bibliographie de HOPKINS, *Religions of India* p. 590 sq., et les *Bulletins* d'A. BARTH.

Section IV. — E. HARDY, *Buddhismus*, 1890 ; *Buddha*, (collection Göschen), 1903. — KERN, *Manual of Indian Buddhism*, 1896 ; *Histoire du Bouddhisme Indien*, trad. Huet, 1903. — PAVOLINI, *Buddhisme*, collection Hœpli, 1898. — H. OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. A. Foucher, 2e éd. française, 1903. — RHYS DAVIDS, *Buddhism* (collection *Non Christian religious systems*), 21e édit., 1907 ; *Buddhist India*, 1903. — *American Lectures*, 1907, —*Early Buddhism* (collection *Religions ancientand modern*), 1908. — L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, 1909.

30. — Sur la confrérie des Ajîvikas , HOERNLE, art. *Ajivika* dans *Encyclopædia de* Hastings, 1908. — Sur les Jaïnas, A. GUÉRINOT, *Essai de bibliographie jaina*, 1906 ; S. J. WARREN, trad. Pointet

Idées philosophiques et religieuses des Jainas, 1887. — H. Jacobi, *Metaphysics and Ethics of the Jainas* (*Congrès d'histoire des religions d'Oxford*, 1908, t. ii). — *Jainasutras*, traduits par Jacobi, *Sacred Books*, vol. xxii et xlv.

31. — Pour toute la vieille littérature, Warren, *Buddhism in translations*, 1896 ; Winternitz, *Religions geschichtliches Lesebuch* de A. Bertholet, 1908. — Corbeille de la discipline monastique) *Vinaya Texts*, trad. par Rhys Davids et Oldenberg, *Sacred books* t xiii, xvii, et xx. — Léon Wieger, *Bouddhisme chinois*, t. Ier, *Monachisme et discipline*, 1910. — Corbeille des discours (Sûtras, notamment *Dhammapada* et *Suttanipâta*, trad. par Max Müller et Fausboll, *Sacred Books*, t. x; *Buddhist Suttas*, trad. par Rhys Davids, *ibid.*, t. xi ; *Dialogues of the Buddha*, du même, *Sacred boks of the Buddhists*, t. ii.

32. — Les Sûtras cités ci-dessus ; *Questions of the king Milinda* (= Ménandre), trad. par Rhys Davids, *Sacred Books*, t. xxxv et xxxvi . — M s. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, 1900.

33. — E. Senart, *Mahâvastu*, (texte et introduction), 1882-1897. — A. Barth, *Journal des savants*, août-octobre, 1899; *Lotus de la bonne loi*, trad. par Burnouf (Paris, 1852) et par Kern, *Sacred books*, t. xxi ; *Buddhist Mahâyânasûtras*, trad. par Max Müller et Takakusu, *ibid.*, t. xlix; Blonay, *Déesse Târâ*, 1895; *Bodhicaryâvatâra*, trad. par de La Vallée Poussin, *Introduction à la pratique des futurs Bouddhas*, 1909, et par Barnett, *Path of Light*, collection *Wisdom of the East*, 1909.

Sources iconographiques, Gruenwedel-Burgess, *Buddhist art of India*, 1901 ; revision de Grünwedel, *Buddhistische Kunst*, 1900. — Foucher, *Iconographie bouddhique*, 1900 et 1905 ; *Art gréco-bouddhique du Gandhâra*, 1905.

36. — Légende du Bouddha, ancienne et moderne ; littérature légendaire d'édification, *Sûtras*, cités § 31. — Rhys Davids, *Buddhist Birth stories* et *Jâtaka tales*, 1880; — Cowell, Rouse, etc. trad. des *Jâtakas* ; Foucaux, trad. du *Lalitavistara*, Annales du Musée Guimet, 1884. — Speyer, *Jâtakamâlâ*, *Sacred Books of the Buddhists*, t. i. — Huber, *Sûtrâlamkâra*, 1908. — Foucher, *Représentations de Jâtakas sur les bas-reliefs de Barhut*, 1908.

36. — Sur Açoka, E. Senart, *Un roi de l'Inde* (*Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1889). — V. A. Smith, *Açoka the Buddhist Emperor of India*, 1901 et *Early History*. — E. Hardy, *König Asoka* (*Indiens Kultur in Blütezeit des Buddhismus*), 1902 ; Rhys Davids, *Buddhist India*, 1903. — Pèlerins chinois, A. Barth, *Le pèlerin chinois I-tsing*, *Journal des Savants*, mai, juillet, septembre 1898. — *Fa-hien* (Foe-koue-ki) trad. par Rémusat, 1836, par Legge, 1886 ; *Hiouen-Tsang* (S.-yu-ki), trad. par St. Julien (1853-58) et par Beal, 1884; *I-tsing*, trad. par Takakusu, 1896.

37. — J. Edkins, *Chinese Buddhism*, 1880. — S. Beal, *Buddhism in China*, (collection *Non Christian Religious systems*), 1884. — Lyall-Kérallain, *Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*,

t. I, chap. VI, 1885. — DE GROOT, *Code du Mahâyâna en Chine, son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*; *Sectarianism and Religious persecution in China*, 1893, 1903-1904. — D. T. SUZUKI, *Outlines of Mahâyâna Buddhism*, 1907. — Léon WIEGER, *Textes historiques* et *Bouddhisme Chinois*, t. I, 1906 et 1910.

38. — KŒPPEN, *Religion des Buddhas*, t. II, Lamaische Hierarchie und Kirche, 1857, (réimpression 1909). — WADDELL, *Buddhism of Tibet or Lamaism*, 1895. — GRUENWEDEL, *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie*, 1900, et *Lamaismus* dans *Ausserchristliche Religionen, Cultur der Gegenwart*, 1re partie, t. III, 1906.

39. — Sur le Mahâprasâda, BARTH, *Religions of India*, p. 274. — Avec la Parabole des talents comparer l'histoire des trois marchands, (source jaïna), *Sacred Books*, t. XLV, p. XLII et 29. — On compare, à tort, à la Trinité, le groupe Brahmâ, Vishnou, Çiva : car pour les vishnouites, Çiva est un domestique de Vishnou ; pour les çivaïtes, Vishnou est un double de Çiva ; pour les uns et pour les autres, Brahmâ n'est qu'un nom. Plus intéressants les trois aspects de Krishna, qui est homme, Dieu, et l'absolu sans caractères.

Mais la comparaison s'impose entre le Phédon : « Quand la lyre est brisée, où donc est l'harmonie ? », et Samyutta, IV, p. 197 ; entre la quadruple division des choses dans la philosophie Sâmkhya et dans Scot Erigène (JANET et SÉAILLES, *Hist. de la philosophie*, p. 834, et Sâmkhyakârikâs), etc. etc.

40. — WEBER, *Ueber die Krishna-janmâstamî*, 1867. — LORINSER, *Bhagavadgîtâ übersetzt und erläutert*, 1869. — A. BARTH, *Religions of India*, p. 220. — HOPKINS, *Christ in India*, dans *India old and new*, 1902. — GRIENSON, *Modern Hinduism and its debt to the Nestorians*, dans *Journal Royal Asiatic Society*, 1907, p. 311 et 496, et les discussions relatées dans le même journal, 1907, 1908. — Il est curieux qu'ALBERUNI, *India*, t. II, p. 161, comparant les chrétiens aux Hindous, attribue à ceux-ci les règles chrétiennes « ne jamais tuer en quelque circonstance que ce soit, donner sa chemise à qui prend le manteau, offrir l'autre joue, bénir son ennemi et prier pour lui. » Alberuni exagère ! — Relations de l'Inde et de l'Occident, GOBLET D'ALVIELLA, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, 1897.

41. — Pour la comparaison du bouddhisme et du christianisme, Ed. HARDY, *Buddhismus nach älteren Páli Werken*, 1890, p. 110-124. — AIKEN, (Catholic University of Washington), *The Dhamma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ*, 1900 ; Rev. St CLAIR-TISDALL, *The noble Eightfold Path*, 1903. — H. OLDENBERG, *Der Buddhismus und die christliche Liebe* dans *Aus dem alten Indien*, 1910 (contre PISCHEL, *Leben und Lehre des Buddha*, 1906, qui rapproche trop la *maitrî* et la charité).

Prétendus emprunts bouddhiques des Évangiles, Rudolf SEYDEL, *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu... Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, 1884, et réédition, 1897. — A. J. EDMUNDS, *Buddhist and Christian Gospels*, 1905, réédition, 1908. —

Van den Berg van Eysinga, *Indische invloeden*, 1901, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, 1909.

Appréciations plus prudentes dans Aiken, *op. cit.* (point de vue apologétique). — E. Windisch, *Mâra und Buddha*, 1895, *Buddha's Geburt*, 1908. — Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1909. — Garbe, *Was ist im Christentum buddhistischer Herkunft ?* dans *Deutsche Rundschau*, juillet, 1910. — H. Oldenberg, *Theol. Literaturzeitung*, 1909, p. 625.

Pour apprécier la nature des coïncidences qui prouvent emprunt, rien de plus utile que la lecture des études de folk-lore comparé de Emm. Cosquin (*Chaudière bouillante...* dans la *Revue des traditions populaires*, 1910, etc.). — Voir aussi J. S. Speyer, *Indische oorsprong van den heiligen reus sint Crhistophorus*, 1909. — E. Kuhn, *Barlaam und Josaph*, 1894.

42. — C. Auzuech, *Le mouvement religieux dans l'Inde*, dans la *Revue du Clergé français*, t. liv, n. 325, p. 563 sq. — Lyall-Kérallain, *Mœurs religieuses et sociales*, t. ii Lettres de Vamadeo Shastri, (p. 64, le brahmanisme et les « Fondements de la croyance, » p. 113, la situation théologique de l'Inde).

Rammohun Roy, fondateur de la Brahmasamâj (Société brahmaïque) dont les doctrines tendent vers une sorte d'unitarisme plus ou moins teinté de Véda, et qui s'est scindée en multiples branches, voir Mary Carpenter, *Last days in England of the Rajah Rammohum, Roy*, 1875. — Goblet d'Alviella, *Évolution religieuse chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, 1884, et *Revue d'histoire des religions*, t. ix, p. 83. — J. C. Oman, *Brahmans, theists aud Muslims of India*, 1907. — Farquhar, article *Brahmasamâj*, dans *Encycl.* de Hastings. — Griswold, article *Aryasamâj*, *ibid.*, L'histoire de *Banerjea*, brahmane de haute caste, est très curieuse. il passa d'abord au pur rationalisme (athéisme) avant de devenir chrétien zélé, et prêtre de l'Église anglicane (article de J. Morrison, *ibid.*).

L. DE LA VALLÉE POUSSIN

CHAPITRE VI

LE CONFUCIANISME ET LE SHINTO[1]

I. Le Confucianisme.

1° Confucius. — *Les religions de la Chine* (1). — *La vie de Confucius* (2).
2° Doctrine de Confucius. — *Les Grands* King (3). — *Les Petits* King (4). — *Nature de Confucius* (5). — *La piété filiale* (6). — *Le culte des Ancêtres* (7). — *La question des rites chinois* (8).
3° Philosophie du confucianisme. — *Système de Tchou-hi* (9). — *L'âme* (10). — *Confucius* (11).
4° Le culte. — *Origine du culte* (12). — *Le temple* (13). — *Les cérémonies* (14). — *Les fonctionnaires* (15).
5° Conclusion (16).

II. Le Shinto.

Origines (1). — *Seconde période* (2). — *Troisième période* (3).

I

LE CONFUCIANISME

1° *Confucius.* — 1. Le Chinois possède une tendance à donner une forme particulière, en quelque sorte visible, à ses spéculations philosophiques ; avec les philosophes de la dynastie des Soung, de Tchou-hi en particulier, il a tiré de la morale de Confucius le *Jou-kiao*, ou Religion des Lettrés : le spiritualisme et les profondes méditations de Lao-tseu ont été dégradés par le *Tao-kiao* ou Taoïsme.

Le *Jou-kiao* et le *Tao-kiao* forment avec le *Fo-kiao*,

(1) Comme il a été question déjà du bouddhisme chinois (voir le chapitre v, *Religions de l'Inde*, § 37) et que le taoïsme, si grossièrement mélangé de bouddhisme et de magie ou de fétichisme, n'a rien qui puisse intéresser la plupart des lecteurs, on ne traitera ici que du Confucianisme et du Shinto.

J. B.

religion de Bouddha, d'importation étrangère, les *San-kiao* ou Trois Religions d'État de la Chine.

Il est nécessaire, avant d'étudier le confucianisme, de connaître la vie de celui qui a donné les préceptes de morale dont le culte dérive.

2. Confucius n'est que le nom latinisé par les missionnaires de K'oung Fou-tseu (Maître Koung) ou K'oung-tseu, né en 551 à Tseou, dans le royaume de Lou (province actuelle du Chan-toung); il appartenait à une famille remontant au troisième des Cinq empereurs, le célèbre Houang-ti, qui, du pays de Soung, vint s'établir au royaume de Lou; le père du Sage, K'oung-chou Liang-he, n'ayant que des filles d'un premier mariage, épousa en secondes noces une jeune fille de la famille Yen dont il eut un fils qui reçut le nom de Kieou à cause d'une protubérance qu'il avait sur la tête, et le surnom de Tchoung-ni; c'est notre philosophe. K'oung-Kieou perdit son père à l'âge de trois ans, et sa mère Tcheng-tsai quitta le district de Tchang-ping pour aller s'établir dans celui de K'iu-feou. Élevé d'abord par sa mère, le jeune Kieou fut, à l'âge de sept ans, envoyé dans une école tenue par un lettré distingué, nommé Ping-tchoung ; il ne tarda pas à se faire remarquer non seulement par son amour du travail, mais encore par sa gravité précoce, et son maître le choisit pour faire répéter leurs leçons à ses condisciples moins bien doués que lui. A dix-sept ans, il accepta un poste de fonctionnaire inspecteur de la vente et de la distribution des grains ; à dix-neuf ans, K'oung épousa Ki Kouan-che qui appartenait à la famille Ki, du royaume de Soung ; il en eut l'année suivante un fils qu'il appela Pe-yu. A vingt-et-un ans, sa réputation étant devenue grande, il fut nommé inspecteur général des campagnes et des troupeaux, avec mission de réprimer les abus. Pendant quatre ans, il remplit ses fonctions avec un zèle qui lui permettait d'aspirer à de hautes dignités, lorsque la mort de sa mère, à peine âgée de quarante ans, lui fit prendre une retraite de trois ans, renouvelant ainsi une coutume qui est encore aujourd'hui en usage en Chine. Confucius continua à se perfectionner dans l'étude de la philosophie ; il fit une visite à la ville de Lo, près de la ville actuelle de Ho-nan-fou, où l'on

place le récit apocryphe de son entrevue avec le célèbre Lao-tseu. En 517, l'État de Lou étant en pleine anarchie, Confucius se retira à la cour de Ts'i, puis il revint dans son pays, où, pendant quelques années encore, il n'occupa aucune fonction publique. Tchao-Koung, prince de Lou, étant mort en exil, eut pour successeur son frère Ting-Koung qui, en 501, nomma Confucius gouverneur de la ville de Tchoung-tou, poste dans lequel il se distingua tellement que, l'année suivante, il était nommé ministre des travaux publics, puis ministre de la justice. La prospérité de l'État de Lou sous la sage administration de Confucius excita la jalousie du roi de Ts'i ; celui-ci, pour détacher Ting de son ministre, envoya à la cour de Lou quatre-vingts des plus belles courtisanes de Ts'i et cent vingt superbes chevaux en présents. L'effet de ce cadeau dangereux ne tarda pas à se faire sentir ; Confucius, alors âgé de cinquante-quatre ans (497), se décida à quitter le royaume de Lou, où il ne rentra qu'en 484. Il se mit donc à voyager dans les différents États qui composaient la Chine ; sa réputation allait grandissant et le nombre de ses disciples augmentait sans cesse. Il parcourut les royaumes de Wei, de Tsao, de Soung, de Tcheng, de Tchen, etc. Cependant le roi Ting, de Lou, étant mort en 495, son fils et successeur, Ngai, le rappela de Wei, mais le rôle politique du Sage était désormais fini (1)

Confucius mourut le jour Ki-tcheou, de la quatrième lune de la 16e année de Ngai Koung, roi de Lou, la quarante et unième du règne de King Wang, vingt-cinquième empereur de la dynastie des Tcheou, la 479e avant J.-C. Ses disciples Tseu-Koung et Koung Hi-tche s'occupèrent de ses funérailles, son petit-fils Tseu-seu étant trop jeune pour le faire. Autour du catafalque, construit suivant le rite des Tcheou, des « petits étendards triangulaires, placés par intervalles, étaient suivant le rite de la dynastie Chang, et le grand étendard carré, était suivant le rite de la dynastie Hia. En réunissant ainsi les rites des trois dynasties qui, depuis la fondation de l'Empire, l'avaient successivement gouverné jusqu'alors, on voulait donner à enten-

(1) Henri Cordier, dans la *Grande Encyclopédie*, art. *Confucius*.

dre que si la mémoire de ces anciens rites, et de tous les autres qui avaient eu lieu dans les temps les plus reculés, s'était conservée parmi les hommes, c'était à K'oung-tseu, en particulier, que l'honneur en était dû, et à qui l'on était redevable de cet insigne bienfait (1). »

2° *Doctrine de Confucius.* — 3. La doctrine de Confucius est renfermée dans les Livres classiques ou *King* écrits par lui ou ses disciples, dont voici l'énumération ; ils sont divisés en deux ordres :

Livres canoniques du premier ordre ou Grands *King* :

a) Le *Yi-king*, Explication des *Koua*, de l'empereur Fou-hi, 24.107 caractères.

b) Le *Chou-king*, Livre d'Histoire, comprenant cinquante-huit chapitres et 25.700 caractères; c'est une compilation par Confucius de ce qui restait des histoires de Yu le Grand et des dynasties des Hia, des Chang et des Tcheou ; il se composait de cent chapitres qui comprenaient l'histoire de la Chine depuis les empereurs Yao et Choun jusqu'à Ping-wang, de la dynastie des Tcheou (720 av. J.-C.) ; aujourd'hui l'ouvrage renferme cinquante-huit chapitres ; il a subi des remaniements, de nouvelles rédactions et des deux textes qui nous en restent, l'ancien et le moderne, *Kou-wen* et *Kin-wen*, ce dernier paraît être le plus authentique et comprend trente-trois chapitres sur cinquante-huit.

c) Le *Chi-king*, Livre de Poésie, 39.224 caractères, est une collection des odes au nombre de trois cent onze répandues à l'époque des Tcheou dans les petits États de la Chine, recueillies et arrangées par Confucius.

d) Le *Li-ki*, Livre des Rites, 99.010 caractères; quarante-neuf chapitres, y compris le *Ta-hio* et le *Tchoung young*.

e) Le *Tch'ouen Ts'ieou*, Annales du Printemps et de l'Automne ; c'est l'histoire de Lou, pays de Confucius, de 722 à 481 av. J.-C. ; c'est avec des matériaux rassemblés par ses disciples dans les archives de l'État de Tcheou que Confucius a pu compiler cet ouvrage auquel il faut ajouter les trois commentaires, faits, l'un par Tso Kieou-ming sous le titre de *Tso-tchouen*, un second au commencement des Han par Kong-yang Kao, et le dernier vers le

(1) *Mémoires concernant les Chinois*, t. XII, p. 594.

milieu du siècle av. J.-C. par Keou-Lang ; le *Yo-King*, ou King de la Musique, a été perdu.

4. Livres canoniques du second ordre ou Petits *King* :

a) Les *Se-Chou*, ou Quatre Livres, comprennent : Le *Ta-hio* ou Grande Science, composé de onze chapitres, dont le premier renferme les paroles de Confucius, les dix autres sont de Tseng tseu, son disciple ; — le *Tchoung-young*, ou le Juste Milieu, qui est de Tseu-seu, son petit-fils ; ces deux livres formaient deux chapitres du *Li-ki* ; — le *Louen-yu*, 11.705 caractères, avec la paraphrase 76.736 caractères, conversations entre Confucius et ses disciples, en vingt chapitres, n'a pas été rédigé par le Sage, — pas plus naturellement que le *Meng-tseu*, 34.685 caractères, avec le commentaire 209.749, livre du philosophe Mencius.

b) Deux Rituels : *Y-li* et *Tcheou-li*, 45.806 caractères,

c) Le *Hiao-King* ou Livre de la Piété filiale, 1.903 caractères.

d) Les trois anciens commentaires du *Tch'ouen Ts'ieou*.

Enfin *e*) le Dictionnaire *Eul Ya*.

5. Il faut se rappeler que Confucius fut un administrateur, un fonctionnaire, un homme d'État, en un mot un homme pratique, aussi bien qu'un moraliste ; il est entièrement dépourvu d'originalité ; il a été un collectionneur de faits et non un créateur ; imbu des traditions du passé qu'il a étudiées, il en est le représentant idéal, mais il n'a rien inventé ; il vit de souvenirs, et la perfection dans le présent ne s'obtient qu'en suivant les leçons de ce passé. La doctrine de Confucius est moins une philosophie qu'une morale : une morale reposant sur des vertus naturelles, n'ayant rien d'héroïque, avec un côté pratique ; une morale codifiant pour ainsi dire les sentiments, prenant par exemple la piété filiale, étendant son caractère au delà de la famille, jusqu'à l'empereur, le gouvernement, le peuple, et prévoyant dans les préceptes tous les cas, toutes les circonstances dans lesquelles les théories doivent être mises en pratique. C'est justement ce côté essentiellement humain, essentiellement terre à terre, qui a donné de la durée à la doctrine de Confucius ; elle est claire, limpide, compré-

hensible pour tous, n'a rien des obscurités, ni en même temps du génie de celle de Lao-tseu.

6. Confucius a créé un système de morale, surtout un système de gouvernement, système ayant pour base des règles bien déterminées, qui revêtent peut-être leur caractère le plus simple et le plus intelligible dans le *Hiao King*, ou Livre de la Piété filiale; mais cette piété filiale n'est plus un sentiment naturel, spontané, grand, aussi divin qu'humain, c'est un devoir parfaitement limité, parfaitement défini, envers ses parents, envers son souverain. C'est la source même de toutes les vertus, et la première des vertus est la conservation de soi-même. La piété filiale devient une doctrine officielle : elle transforme la nation en une vaste famille dont le chef est l'empereur; elle est devenue la base d'un gouvernement qui n'a rien de chimérique, qui est réel et durable puisqu'il existe depuis des siècles. Ce dogme de la piété filiale, pivot de la machine sociale, qui, dans l'ordre politique, a donné à la Chine son mode de gouvernement, devait forcément, dans l'ordre religieux, créer un culte spécial. Ce respect profond envers les parents, ces devoirs incessants, ces conseils sévères, ont nécessairement créé entre les parents et les enfants, toujours en théorie, une barrière immense. Les soins rendus aux morts se sont facilement transformés en un culte qui, perfectionné avec le temps, multipliant ses cérémonies, est devenu le culte des ancêtres. Et, de même que dans le gouvernement, le système a continué son fonctionnement, quoique son origine soit aujourd'hui un peu oubliée, dans la religion, le dogme a fait place au cérémonial, et la pratique de la piété filiale s'est à peu près restreinte au culte rendu aux ancêtres.

7. Le culte des ancêtres est simple ; il réunit également toutes les classes de la société, toutes les sectes religieuses de l'Empire, qu'elles soient confucianistes, bouddhistes ou taoïstes ; on peut donc dire avec raison que, tout en n'étant pas compris dans les *San-kiao*, les trois religions d'État, il est la principale religion de la Chine. C'est le plus sérieux ennemi que rencontre le prosélytisme chrétien; car le culte des ancêtres étant la base même de la société, le christianisme représente, en dehors du principe

religieux, un esprit révolutionnaire et subversif. On a essayé de tourner la difficulté en disant que le culte des ancêtres ne consistait qu'en hommages rendus à la mémoire des parents défunts. Mauvaise foi ou erreur ! Le culte des ancêtres est une religion, une véritable religion, avec des cérémonies parfaitement précises et c'est ainsi que l'a compris le Saint-Siège en réglant la question des Rites chinois par la bulle *Ex quo singulari* promulguée par Benoît XIV le 11 juillet 1742.

8. Toutefois Matteo Ricci était parfaitement excusable en tolérant le culte rendu à Confucius et aux ancêtres. Si le Saint-Père avait raison au point de vue du dogme, quoique l'hommage rendu aux saints et aux morts dans l'Église catholique ressemble singulièrement par quelques côtés au culte rendu en Chine aux ancêtres défunts, sa décision n'en a pas moins arrêté ou retardé les progrès des missions dans le Céleste Empire : rappelons à ce sujet les décrets contradictoires d'Innocent X, d'Alexandre VII, de Clément IX, d'Innocent XII, de Clément XI, de Clément XII, et de Benoît XIV.

3° *Philosophie de Confucius.* — 9. La forme orthodoxe du confucianisme lui a été donnée par le célèbre philosophe Tchou-Hi, de la dynastie des Soung (1130-1200), né dans le Fou-Kien, d'un père originaire du Ngan-houei; en 1180, ayant été nommé gouverneur du Nan-k'ang dans la province actuelle de Kiang-si, il se retirait dans la grotte du Cerf blanc, près du Lac Po-yang, pour se livrer à ses méditations. Dans son système philosophique, l'Absolu Rien (*Wou-ki*) produit le Grand Absolu (*Tai-ki*) qui, animé par son souffle, crée le grand principe mâle (*Yang*); ce dernier, dans son repos, donne naissance au principe femelle (*Yin*). Lorsque ces deux principes mis en mouvement finissent par se reposer, ce qui se trouve en haut est le Ciel correspondant au *Yang*, ce qui reste en bas est la Terre correspondant au *Yin*. Puis, dans la suite de leur mouvement on voit se former le soleil et la lune, les étoiles et les planètes, l'eau et le feu, les plantes, les minéraux, les hommes, les animaux, etc. Les lois qui régissent les mouvements sont au nombre de quatre : 1° *Ki*, le souffle de la nature, qui représente l'énergie ; 2° *Li*, les lois de la na-

ture antérieures au *Ki* ; 3° *So*, qui donne les proportions numériques ; enfin pour rendre tangibles ces lois, les rendre matérielles : 4° *Ying*, la forme de la nature. On représente ce système philosophique par des diagrammes.

10. Suivant l'ancienne philosophie chinoise, l'homme a deux âmes, nous dit de Groot :

Le *Chen* ou âme immatérielle émane de la partie céleste éthérée du Cosmos, et se compose de la substance *Yang* ; quand elle opère d'une manière active dans le corps humain vivant, elle est appelée *k'i* ou « souffle », et *hwun* ; quand elle en est séparée après la mort, elle vit comme un brillant esprit, désigné *Ming*.

Le *kouei*, l'âme matérielle, émane de la partie terrestre de l'Univers, et est formée de la substance *yin*; quand l'homme vit, elle agit sous le nom de *p'o*, et à sa mort elle retourne à la Terre ; c'est donc le *kouei* qui est enseveli avec le corps, et le *chen* réside à l'entour de la tombe.

En réalité, chacun des viscères a une âme à forme humaine, et quelques médecins attribuent à l'homme un nombre infini d'âmes ou de parties d'âmes, ou, comme ils le disent, « cent *chen* » qui, suivant l'âge, changent de place dans le corps ; d'ailleurs le foie, les poumons et les reins correspondent au printemps, à l'automne et à l'hiver comme à l'est, l'ouest et le nord ; les âmes peuvent se séparer du corps, et même, par la magie noire, en être extraites, sans nécessairement occasionner la mort. Les esprits peuvent entrer en relation avec les vivants ; il y en a qui se vengent du mal qu'on leur a fait ; naturellement ils apparaissent aux hommes dans leurs rêves.

11. Probablement par suite de son ignorance, naturelle à son époque, Confucius ne s'est jamais occupé de l'origine de l'homme, ni de sa destinée future ; il n'était pas religieux ; son royaume était de ce monde, et il ne semble même pas avoir conservé la foi de ses ancêtres. Il n'avait pas d'idées générales ; ignorant le monde extérieur, il n'a aucune notion de relations avec des peuples étrangers, et dans son pays même, il n'embrassera pas l'ensemble, mais une principauté, une tribu, voire une famille : somme toute, un homme de grand bon sens, mais aucun génie. Son opportunisme est grand ; lorsque son dis-

ciple Tseu-Koung l'interrogera sur l'amitié, Confucius répondra : « Avertissez vos amis avec franchise, et conseillez-les avec douceur. S'ils n'approuvent pas vos avis, arrêtez ; craignez de vous attirer un affront, en perdant leur amitié par votre importunité (1). » Son idéal, s'il en a, est peu élevé, il dira : « Celui qui ne craint pas de promettre de grandes choses, a de la peine à les exécuter (2). » Mais il ne faut pas oublier qu'il a énoncé cette belle maxime : le sage « s'applique sérieusement à la pratique de la vertu, mesure les autres avec la même mesure que lui-même, et ne s'écarte guère de la voie de la perfection. *Il évite de faire aux autres ce qu'il n'aime pas que les autres lui fassent à lui-même* (3). »

4° *Le culte.* — 12. Jusqu'à la fin de sa vie, Confucius fut méconnu par les princes ses contemporains, et aucun d'eux ne s'empressa de suivre ses préceptes; mais sa mort, sans être un deuil national, fut le signal de la réaction. Le duc Ngai, de Lou, lui fit rendre les plus grands honneurs et construire un temple (*Miao*) : « Afin, dit le prince, que tous les amateurs de la Sagesse, présens et à venir, puissent s'y rendre en tems réglés, pour faire les cérémonies respectueuses à celui qui leur a frayé la route qu'ils suivent, et sur le modèle duquel ils doivent se former (4). »

Ngai accomplit donc le premier acte d'un culte, interrompu seulement sous la dynastie des Ts'in, qui fit l'unité de la Chine au détriment des états féodaux composant l'empire sous l'hégémonie des Tcheou dont la tradition séculaire fut ainsi brisée.

En l'an 1 de notre ère, l'empereur P'ing Ti, de la dynastie des Han, fit élever un temple où des sacrifices devaient être offerts à Confucius ainsi qu'à Tcheou Koung. Le culte de Confucius, d'abord restreint à la province de Lou, s'étendit à toute la Chine : en 57, des sacrifices furent commandés dans tous les principaux collèges de l'Empire. Un peu plus tard, le prince Koung, fils de Tching Ti,

(1) *Louenyu*, VI, 22, trad. Couvreur.
(2) *Ibid.*, VII, 21.
(3) *Tchoung Young*, ch. XIII.
(4) *Mém. concernant les Chinois*, t. XII, p. 397.

construisit, au lieu de naissance de Confucius, un temple qu'il nomma Ling-Kouang-tien et qui, consacré d'abord au seul Sage, fut ensuite, en 72, par Ming Ti, utilisé pour les sacrifices aux soixante-douze disciples du Philosophe dont une image remplaça la tablette en 178; en 221, l'empereur Wei, Wen Ti, fit reconstruire le Ling-Kouang tien qui tombait en ruines; les empereurs des dynasties suivantes, même les Mongols Youen, suivirent l'exemple de leurs prédécesseurs et rendirent les plus grands honneurs à la mémoire de Confucius. Les souverains mandchous ont même dépassé le zèle de leurs devanciers, et il est d'usage qu'à l'avènement de chaque empereur celui-ci rédige une inscription reproduite sur des tablettes et suspendue dans les temples de Confucius. Associé d'abord à Tcheou-Koung, des temples spéciaux sont, à partir de 609, consacrés à Confucius seul.

13. Suivant la loi, un *Wen Miao* ou temple de Confucius doit être contruit dans chaque préfecture, sous-préfecture, district, ville de marché, dans tout l'empire ; le temple doit faire face au sud et il se compose de trois cours qui se suivent en général du sud au nord; le temple proprement dit est appelé la salle de la Grande Perfection, *Ta-tch'eng tien*; une des cours renfermant la salle des Ancêtres, *Ts'oung Cheng tseu.*

Le P. Ricci, fondateur de la mission des Jésuites de Péking, au commencement du XVIIe siècle, remarque : « Le vrai temple des lettrés est celui de Confucius : la loi veut, en effet, qu'on lui en élève un dans toutes les villes, au lieu que nous appelons l'école. A ce temple, très somptueux, est adossé le palais du magistrat auquel sont soumis ceux qui ont déjà le premier grade dans les lettres. A la place d'honneur, dans le temple, est la statue de Confucius ou bien une tablette bien travaillée portant son nom en lettres d'or, et à ses côtés sont les statues ou les noms d'autres sages, qui ont été ses disciples et sont également tenus pour saints. C'est là que les magistrats de la ville et les gradués viennent, à toutes les néoménies et aux pleines lunes, pour faire à Confucius leurs génuflexions, allumer des chandelles en son honneur et mettre de l'encens dans le brûle-parfums placé devant l'autel. De

même, à l'anniversaire de sa mort [et] à certaines dates de l'année, ils lui offrent des animaux tués et d'autres choses qu'ils mangent ensuite en grande solennité. Tout cela, ils le font pour remercier Confucius de l'excellente doctrine qu'il leur a laissée dans ses livres, par le moyen desquels ils ont obtenu leurs mandarinats et leurs grades. Mais ils ne lui font aucune prière et ne lui demandent rien, non plus qu'à leurs ancêtres défunts (1). »

Ce qui caractérise les temples de Confucius, ce sont les tablettes en l'honneur du Sage lui-même, de ses associés ou de ses disciples. La tablette de Confucius est placée à l'extrémité nord du Temple, regardant le sud et porte l'inscription : *Tche Cheng Sien-che K'oung tseu*, le Sage parfait, l'ancien Maître, le Philosophe K'oung, titre qui fut donné à celui-ci en 1530 et qui, changé en 1645 par le premier empereur de la dynastie actuelle Chouen Tche, fut définitivement rétabli en 1657.

En 1331, quatre associés (*Se-Pé*) de Confucius reçurent par décret impérial les noms honorifiques sous lesquels ils sont connus encore aujourd'hui : Yen-tseu qui mourut en 488 à trente-deux ans reçut le titre de *Fou-cheng* ; en face de sa tablette dans le temple se trouve celle de Tseng-tseu né en 506, avec le titre de *Tsoung-cheng* ; Tseu seu, petit-fils de Confucius, avec le titre de *Chou-cheng* ; enfin Meng tseu, avec le titre de *Ya-cheng*.

Mais bien d'autres disciples ont une place réservée dans les temples de Confucius. Le Dr Legge écrit : « Se-ma Ts'ien fait dire à Confucius : « Les disciples qui ont reçu «mes leçons et peuvent les comprendre eux-mêmes, sont «soixante-dix-sept.» Ce sont des savants d'une habileté extraordinaire. Le dicton ordinaire est, que les disciples du Sage étaient 3.000, tandis que parmi eux il y en avait soixante-douze d'illustres (2). »

Parfois certains philosophes, tel le réformateur Wang Ngan-chi, après avoir été admis dans les temples en ont été expulsés. Le consul anglais T. Watters, sinologue distingué, a consacré un volume entier à la description des

(1) *Études*, 20 septembre 1910, p. 765-766.
(2) *Chinese Classics*, I, *Prolegomena*, p. 112.

tablettes qui se trouvent dans un temple de Confucius (1).

14. Les cérémonies en l'honneur de Confucius ont lieu deux fois par an. La religion d'État ou *Jou-kiao* comprend trois degrés de sacrifices :

a) Les grands sacrifices qui s'adressent au Ciel (*T'ien*), à la Terre (*Ti*), aux grands temples des Ancêtres (*Tai-Miao*), où sont placées les tablettes des empereurs défunts de la dynastie régnante, aux *Chié tsi*, dieux de la terre et des grains.

b) Les sacrifices moyens ont neuf objets : le soleil, la lune, les mânes des empereurs et rois des dynasties précédentes, Confucius, les anciens patrons de l'Agriculture et de la Soie, les dieux du Ciel et de la Terre, et l'année du Cycle.

c) Les sacrifices inférieurs, *Kioun-se*, s'adressent soit à des bienfaiteurs défunts, à des hommes d'État célèbres, soit au vent, à la pluie, au tonnerre, aux montagnes, aux fleuves, etc.

C'est au solstice d'hiver qu'a lieu la grande fête de la religion d'État, c'est le jour où l'empereur, Fils du Ciel, se rend officiellement au *T'ien tan*, Temple du Ciel, à Péking.

Ricci a écrit : « Cette religion n'admet pas d'idoles, mais honore seulement le Ciel et la Terre ou le Roi du ciel... A cet Être suprême du Ciel qu'ils reconnaissent, les lettrés n'érigent aucun temple ; ils ne lui ont consacré aucun lieu pour l'y adorer. Conséquemment, ils n'ont ni prêtres, ni ministres de la religion, ni rites solennels à garder par tous, ni préceptes ou commandements imposés, ni chef spirituel, chargé de déclarer ou promulguer leur doctrine et de châtier ceux qui la transgressent. De même, ils ne récitent jamais de prières ni en commun ni en particulier. Bien plus, ils prétendent que l'empereur seul doit offrir ces hommages et sacrifier au Roi du ciel... Le vrai temple des lettrés est celui de Confucius (2). »

(1) T. Watters, *A Guide to the Tablets in a temple of Confucius*, Shanghai, 1879, in-8.

(2) *Études*, 20 septembre 1910, p. 764-765.

15. Le titre de *Yen-Cheng-Koung* a été donné à l'Héritier de Confucius, K'oung Tsoung-yuen, descendant du Sage à la 46e génération, par l'Empereur Jen-tsoung, de la dynastie des Soung, la deuxième année de règne Tche-houo (1055 ap. J.-C.). « Ce titre, par un privilège héréditaire, est attribué au premier-né en ligne directe de la descendance de Confucius. Son office consiste à garder le tombeau de son illustre ancêtre, qui se trouve, à K'iu-feou hien, dans la province de Chan-toung, et à lui offrir des sacrifices. En fait d'assistants et d'aides pour les cérémonies à célébrer, il y en a : *a*) deux du 3e ordre; *b*) quatre du 4e ordre ; *c*) six du 5e ordre ; *d*) huit du 7e ordre ; *e*) dix du 9e ordre. Tous ces officiers sont choisis parmi les descendants de Confucius (1). »

Le titre de *Wou-King Pouo-che* « Docteur en livres canoniques » est donné par privilège héréditaire, au second fils du Yen-Cheng-Koung. » Son office consiste à offrir des sacrifices à Tseu-seu, petit-fils de Confucius, à qui le Gouvernement a conféré cet honneur pour avoir transmis à la postérité les doctrines de son aïeul (2). » Tseu-seu qui était pauvre, fut ministre de Wei ; ayant divorcé d'avec sa femme, son fils Tseu chang refusa de porter le deuil de sa mère, fut défendu par son père, et de là vient la coutume dans la famille K'oung de ne pas porter le deuil d'une mère divorcée. La tablette de Tseu-seu fut admise pour la première fois aux sacrifices dans les temples de Confucius par l'empereur Houei Tsoung, de la dynastie des Soung (1108); en 1236, Tseu-seu fut placé parmi les « Sages »; en 1330, il reçut le titre de *Chou-Cheng Koung* changé en 1530 en celui de *Chou-cheng Tseu-seu tseu*; Houei-Tsoung l'anoblit sous le nom de Yi Chouei-heou, et Tou-Tsoung, également empereur de la dynastie Soung le promut sous le nom de Yi-Kouo Koung, d'après Yi, district du Chan-toung méridional (3).

Ce même titre de *Wou King Pouo-che* « est aussi donné, par privilège héréditaire, aux premiers-nés en ligne directe

(1) Pierre Hoang, *Mélanges sur l'Administration*, p. 51.
(2) *Ibid.*
(3) Watters, *Tablets in a Temple of Confucius*, p. 8.

de la descendance de vingt-deux hommes illustres qui passent pour avoir laissé des instructions tendant à améliorer les mœurs du peuple. Leur office consiste à offrir des sacrifices à leur illustre ancêtre (1). »

Voici leurs noms :

a) Tcheou-Koung, fils de Si Pé, chef de l'Ouest, c'est-à-dire Tch'ang, duc de Tcheou, connu sous le nom de Wen Wang ; Tcheou Koung, était le frère cadet de Wou Wang, le premier empereur des Tcheou, dont il fut ministre ; il passe pour être l'inventeur de la boussole ; sa descendance est représentée par deux *Wou King Pouo-che* : *Toung yé et Ki.*

b) Onze Sages, disciples de Confucius : Yen Yuen, Tseng Tse-yu, Min Tse-K'ien, Tchong Ki-lou, Yeou Tse-yeou, Touan-mou Tse-Kong, Pou Tse-hia, Yen Tseu-yeou, Jen Pien-nieou, Jen Tchoung Koung, Tchouan-souen Tse-tchang.

c) Meng-tseu, né le 11 mars 372, mort le 10 décembre 290 av. J. C., le plus célèbre des disciples de Confucius ; en 1083, l'empereur Tchen Tsoung le nomma Tsou Kouo Koung (duc de l'État de Tsou), et en 1088 Tche Tsoung le fit admettre comme Associé dans le Temple de Confucius ; l'inscription de la tablette de Meng-tseu fut changée en 1330 en Yu Cheng Koung, et enfin, en 1530, l'empereur Che Tsoung, de la dynastie des Ming, fixa le titre d'une manière définitive en Yu Cheng Meng-tseu.

d) Fou Cheng, originaire de Ts'i-nan fou dans le Chan-Toung; célèbre déjà sous la dynastie des Ts'in pour sa connaissance des Livres classiques, il passe pour avoir dicté de mémoire sous Wen Ti, empereur de la dynastie des Han, la version moderne du *Chou King* connue sous le nom de *Kin wen*; il fut admis en 647 dans les Temples.

e) Han Yu ou Han Wen Koung, né en 768, à Teng-tcheou, Ho-nan, mort en 824 ap. J.-C., célèbre homme d'État et poète de la dynastie des T'ang ; fut le principal chef de l'école confucianiste jusqu'à la dynastie des Soung et adversaire des bouddhistes et des taoïstes ; il fut admis en 1084 dans le Temple de Confucius.

(1) Hoang, *op. cit.*, p. 52.

f) Six lettrés de la dynastie des Soung, auteurs de nouveaux commentaires sur Confucius du milieu du XIe siècle à la fin du XIIe : Tcheou Touen-yé, né en 1017, mort en 1073 ; Chao Young, né en 1011, mort en 1077; Tch'eng Hao, né en 1032, mort en 1085 ; Tch'eng yi, né en 1033, mort en 1107 ; Tchang Tsai, né en 1020, mort en 1077; Tchou Hi, né le 18 octobre 1130, mort le 23 avril 1200 (1).

g) Kouan Yu, né en 160 à Kiai Tcheou, dans le Chan-si, mort en 219; célèbre général déifié sous le titre de Kouan-Ti, Dieu de la Guerre.

5° *Conclusion.* — 16. La durée séculaire du confucianisme montre que si, dans certaines conditions, il avait donné sa forme au système social, et partant au système administratif du Céleste Empire, ce système administratif devait crouler, lorsque les préceptes du Sage cesseraient de répondre aux besoins d'une vie nouvelle. On ne peut dire que le confucianisme donne satisfaction aux aspirations les plus élevées de l'âme humaine ; il est la directrice du lettré aujourd'hui purement athée ; il développe la mémoire aux dépens de la raison, mais s'il est une nourriture suffisante pour le fonctionnaire, il ne saurait convenir à la masse du peuple qui cherche dans les superstitions du taoïsme, dans les invocations au Bouddha, dans le culte des ancêtres, un aliment intellectuel et moral moins sec que celui que lui fournit la doctrine terre à terre de Confucius. Il est facile de constater que, sous les influences extérieures qui se font de jour en jour sentir davantage dans l'Extrême-Orient, le peuple chinois est troublé dans sa quiétude : le confucianisme, devenant insuffisant pour satisfaire aux besoins d'une situation nouvelle, prendra place forcément un jour parmi les théories qui n'ont plus d'intérêt que pour le philosophe de cabinet.

(1) Hoang, *op. cit.*, p. 53.

II

LE SHINTO

1. Tout autre que le confucianisme est le *Shinto* des Japonais avec son extraordinaire mythologie, son panthéon de divinités de toutes sortes. A l'origine du monde, le dieu Izana-gi et la déesse Izana-mi engendrent les *Huit Iles*; le Ciel et la Terre se séparent et les trois dieux *Amé-no-mi-naka-noushi-no-Kami*, « le dieu maître du centre auguste du ciel », *Taka-mi-mousou-bi-no-Kami*, «le grand et auguste dieu merveilleux producteur », et *Kami-mousou-bi-no-Kami*, « le dieu merveilleux producteur », nés par une sorte de génération spontanée, procèdent à la création du monde. Ces divinités sont les cinq grands dieux ; puis apparaissent les *sept Générations divines* ; Izana-gi et Izana-mi solidifient la Terre ; puis surgissent une foule de dieux ou génies, *Kami*, jusqu'à la venue, placée au VIIe siècle avant notre ère, du premier dieu humain Iware-Hiko, devenant le premier empereur du Japon sous le titre posthume de Jimmu Tenno (660 av. J.-C.) établi à Kashiwabara (Yamato).

Les sources principales de l'histoire de cette religion est le *Koziki* complété en 712 ap. J.-C., et le *Nihongi* à peu près contemporain.

Le shinto est donc une mythologie avec une foule de divinités ou *Kami* qui représentent des forces de la nature, les éléments, des ancêtres, d'illustres guerriers, etc., dont un culte vague est le fond et la forme de la religion : il n'y a pas de dogme, pas de livres sacrés, pas de code de morale, pas de rites, sauf la purification par l'eau.

2. Mais en 552 de notre ère, malgré la résistance des prêtres du shinto, le bouddhisme pénètre de la Corée au Japon, et porte un coup funeste à l'ancienne religion dont le nom même date de cette époque : *Shinto* veut dire en effet la « Voie des dieux » ou la « Voie des Kami », se distinguant du Butsu dô ou «Voie du Bouddha». La nouvelle religion absorbe le panthéon ancien; les rituels shintoïstes (*Norito*), transmis jusqu'alors par tradition, sont mis par écrit. Le

shinto a ses temples (*yashiro* ou *jinga*) qui, dit M. Chamberlain, conservent le type de la tente primitive japonaise, tandis que les temples bouddhistes (*tera*) gardent l'apparence caractéristique de leur origine chinoise.

3. Enfin, en 1700, il y a une grande renaissance du pur shintoïsme, avec de grands exégètes comme Mabucchi (1697-1769), Motsori (1730-1801), Hirata (1776-1843). Puis, lors de la révolution qui a rendu le pouvoir au Tenno, en 1868, une réaction violente se produit contre le bouddhisme, et le shinto reste seul religion d'État. Les autres cultes n'en jouissent pas moins, depuis quelque temps, d'une très grande liberté.

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — Ouvrages généraux. — Joseph Edkins, *Religion in China*, 3e éd., 1884 ; traduit en français par L. de Milloué, 1882. — James Legge, *The Religions of China*, 1880. — J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, 1892 et suiv. — Voir Henri Cordier, *Bibl. Sinica*, col. 695-709.

Jou kiao. — T. Watters, *Guide to the Tablets in a Temple of Confucius*, 1889. — *Bib. Sinica*, col. 709-713.

Confucius. — Vie de Koung-tsée, *Mém. conc. les Chinois*, xii, p. 1-403 (par le P. Amiot). — Ed. Chavannes, *Confucius*, dans la *Revue de Paris*, 15 février 1903. — *Bibl. Sinica*, col. 667-670.

Livres canoniques. — James Legge, *Chinese Classics*, 1861-1872; réimp. 1893. — Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, 1841. — Gaubil, *Chouking*, 1770. — Couvreur, *Chou-king*, 1897. — Couvreur, *Cheu-king*, — Couvreur, *Li-ki*, 1899, 2 vol. — Couvreur, *Se-chou* (Quatre Livres), 1895. — Biot, *Tcheou-li*, 1851, 2 vol. — Noel, *Hiao-King*, 1711. — Harlez, *I-li*, 1890. — *Bibl. Sinica*, col. 1363-1409.

II. — Sir E. M. Satow, *The Revival of Pure Shinto* (*Trans. Asiatic Soc. Japan*, iii, 1875). — *The Shinto Temples of Ise* (*Ibid.*, ii, 1874). — B. H. Chamberlain, *Note on the Japanese Go-hei* (*Journ. Anthropol. Inst.*, xviii, 1888). — *Things Japanese*. — W. G. Aston, *Shinto* (The Way of the Gods), 1905, in-8.

Henri CORDIER,
membre de l'Institut.

(1) Voir la note explicative pour la « Bibliographie » de l'Introduction p. 47.

CHAPITRE VII

LES GRECS

Généralités : les peuples grecs ; étapes principales de leur religion (1).

I. Le naturisme.

Culte des forces de la nature ; animaux sacrés et rites communiels ; certains animaux sont crus l'esprit des récoltes, sacrifices agraires ; totémisme (?) ; *la crainte des morts ; rites archaïques ; la magie ; croyances préhomériques* (2).

II. L'anthropomorphisme.

Les épopées homériques ; les dieux, le culte, la Moïra, eschatologie (3). — *Les œuvres hésiodiques : état religieux et moral qu'elles révèlent ; la théogonie et les mythes* (4).

III. Période d'épuration.

1° Le courant critique : *son origine et ses causes ; les lyriques, les tragiques, les historiens, les médecins, les philosophes, les sophistes, Socrate, Platon, Aristote, Épicure, les Stoïciens* (5). — 2° Le courant populaire : *les dieux gagnent en beauté, en sagesse et en justice ; les demi-dieux, les démons ; les thèmes mythologiques ; le sacerdoce, le culte, les fêtes, la divination, les rites funéraires* (6). —3° Le courant mystique, les mystères et l'orphisme : *leurs origines lointaines, leurs transformations grâce à l'anthropomorphisme et au progrès social ; les mystères d'Éleusis. L'orphisme primitif, ses livres sacrés vers le VIe siècle, ses doctrines cosmogoniques et eschatologiques* (7).

Conclusion : *l'acquis de la religion grecque pour l'humanité* (8).

1. Les Grecs provenaient de la fusion à diverses époques, du XXVe au Xe siècle, de peuplades probablement ap-

parentées entre elles et dont l'habitat primitif a été placé au sud de la Russie, vers la mer Caspienne.

Aucune station paléolithique n'a encore été signalée en Grèce, mais on a retrouvé de nombreux vestiges de la civilisation néolithique à Thérasia, à Troie, à Cnossos, à Tirynthe, à Égine, à Thoricos, à Orchomène de Béotie, etc. Des silex polis, quelques outils de bronze, des vases façonnés à la main, quelques grossières idoles également en terre cuite, des maisons carrées ou rondes comme l'ancienne hutte de branchages, dans lesquelles on conservait les morts soit sous les dalles, soit en des niches murales, caractérisent cette période très reculée.

C'est de 2000 à 1500 av. J.-C. que l'on place la civilisation crétoise ou minoenne, du nom du roi légendaire Minos : elle subit l'influence de la Phrygie, de Chypre et de l'Égypte. Les palais de Cnossos et de Phaestos comportaient comme ceux de Babylone une cour centrale entourée de salles diverses, les murs étaient enduits de stuc et peints à fresques : un profil de femme au corsage décolleté terminé dans le dos par un gros nœud d'étoffe frappe par son modernisme stupéfiant.

De 1600 à 1100 florissaient les civilisations mycénienne, puis achéenne, continuation et reflet de la précédente : les centres principaux furent Mycènes et Tyrinthe en Argolide, Vafio en Laconie, Orchomène de Béotie et l'acropole d'Athènes. Les résidences royales sur la hauteur sont entourées de murs dits cyclopéens ; le plafond du mégaron est supporté par quatre colonnes, sur les murs est peinte une ornementation végétale et animale, les bijoux d'or abondent. Les Mycéniens déposent leurs morts à même sur le sol en de vastes tombeaux de famille à coupole ou en des sarcophages creusés dans le roc ; les Achéens les incinèrent.

Après l'invasion dorienne vers 1100, la civilisation achéenne reflue vers les îles et sur les côtes d'Ionie en Asie-Mineure. Dès le VIIIe siècle, Ioniens et Doriens apparaissent comme les deux principaux groupes rivaux qui donnent le ton à tout le pays : les premiers, plus entreprenants, plus ouverts, plus amoureux d'art et de liberté ; les seconds, plus conservateurs et plus disciplinés. Avec le

temps ces groupes si divers d'origine se font une âme commune, une langue et des souvenirs communs : le nom générique d'Hellènes finit par être revendiqué par tous dès le VIIIe siècle.

Les Grecs du temps d'Homère sont doués d'une curiosité d'esprit très éveillée, d'une vive imagination d'artistes qu'ils doivent à l'éclat radieux de la lumière de leur pays, à leurs voyages, à leurs migrations, aux récits qu'ils se délectent à entendre de la bouche des aèdes dans le mégaron après le banquet ; leur intelligence avide de clarté et d'harmonie se joue dans la composition des récits ou des hymnes religieux.

Cependant sur ces Grecs pèse un lointain passé de barbarie. Ils ont été successivement chasseurs, pasteurs, puis cultivateurs ; ils pratiquent des rites fort anciens dont ils ne saisissent pas toujours le sens et pour lesquels ils inventent de légendaires explications. A n'en pas douter, ce sont les objets et les phénomènes de la nature qu'ils ont d'abord adorés : en ceux-ci ils se sont figuré je ne sais quel moi plus ou moins analogue à eux-mêmes, moi qui pourrait leur nuire ou les aider et dont il importait de se concilier la bienveillance. Ils croyaient à la survie de l'esprit qui les animait et ils pourvoyaient d'armes et d'ustensiles ce double du corps dont ils redoutaient la vengeance. Cette période rappelle assez bien la religion des non-civilisés actuels : on peut la désigner sous le nom de *naturisme*. — Dans l'imagination créatrice des aèdes qui préparent les épopées homériques, les dieux ont dépouillé tout caractère monstrueux et pris des traits tout humains ; ils se mêlent aux événements de ce monde comme d'autres hommes grandis par la poésie et immortels ; ils ont des généalogies ; ils concluent des alliances : c'est l'âge d'or de l'*anthropomorphisme*. — Dès le VIIe siècle paraissent se dessiner trois courants religieux. Le *courant traditionnel* catalogue les légendes et les rites, il se fige, aux environs de l'ère chrétienne, dans l'indifférence sceptique, les pompes de la liturgie et les superstitions populaires. Mais voici que débutent également au VIIe siècle les recherches scientifiques et philosophiques et les turbulentes démocraties : la réflexion *critique* s'applique à épurer les légen-

des, à parer les dieux des qualités morales que la civilisation en progrès a mises en honneur. Apparaît en même temps la notion capitale de loi naturelle dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral : la science et la morale peuvent désormais se fonder puisqu'elles ont secoué l'arbitraire des divinités. Cependant cette pensée trop affranchie ne peut satisfaire beaucoup d'esprits ; un grand nombre trompent le vide que laissent dans leur cœur les vieux cultes démodés, par des rites très anciens mais dont le sens a subi un approfondissement religieux ; ces rites les unissent plus étroitement à leurs dieux et leur promettent les joies de la vie future. Ce *courant mystique* fut une pierre d'attente pour le *syncrétisme* qui suivit les expéditions d'Alexandre, et plus tard il orienta même secrètement beaucoup d'âmes vers le christianisme.

I

LE NATURISME

2. Il semble bien que le couple Ouranos-Gaia, le ciel et la terre, fut l'objet d'un culte fort ancien. A l'époque classique la terre était encore honorée comme la Grande Déesse à Dodone, à Olympie, à Sparte, aux Thermopyles. L'immensité de la mer avec ses flots courroucés et bondissants provoqua l'émotion religieuse des vieux marins : les mythes d'Andromède et d'Hésione paraissent témoigner qu'on songea à l'apaiser par des victimes humaines. Chaque contrée déifia la rivière qui l'arrosait, les Muses furent à l'origine les nymphes des sources. Les monts Olympe, Ida, Rhodope, Parnasse, etc., dont les flancs étaient couverts de sombres forêts et dont le sommet paraissait toucher le ciel, furent honorés comme des dieux ou séjours de divinités. On révérait aussi les arbres comme des êtres qui manifestaient leurs sentiments par l'ondulation de leurs branches ou le bruissement de leur feuillage ; les arbres à fruits, de même que les plus vénérables par l'âge, furent particulièrement adorés ; la forêt fut assimilée à un domaine d'esprits, à une sorte de temple. Le laurier d'Apollon, le chêne

et le hêtre de Zeus, le myrte et le pin de Cybèle sont de vieux arbres sacrés dont le culte a été supplanté par celui de divinités plus humanisées. Il n'est pas jusqu'à certaines pierres aux formes bizarres auxquelles on n'ait accroché quelques légendes ou fait des offrandes. A Delphes, on frottait d'huile une pierre sacrée et on l'enveloppait de laine à certains jours ; on montrait à Éleusis la pierre où s'était assise Dèmèter, etc. Les *hermaia* furent à l'origine des pierres tétragonales recelant quelque vertu magique, parce qu'elles servaient de limites ou de bornes. On entourait d'un respect religieux les armes elles-mêmes. Les Cariens et les Crétois honoraient la double hache et la plaçaient dans la main de leur dieu. Près de Bogaz-Keuï une longue épée qu'on a retrouvée peinte sur un rocher était encore une sorte de fétiche au IIe siècle av. J.-C.

Les anciens Grecs chasseurs ont cherché à désarmer la colère ou à s'assimiler la force des animaux sauvages agiles, puissants ou rusés : de là est née la *zoolâtrie*. A Troie, on a retrouvé des vases d'argile ornés d'une tête à bec d'oiseau surmontant des seins grossièrement figurés (2500 environ av. J.-C.). A Mycènes, on a exhumé une tête de génisse en argent qui rappelle Héra « aux yeux de génisse » d'Homère. En Crète, des pierres gravées représentent des démons à tête d'animaux. En 1889, on découvrit dans les ruines du temple de Lycosoura, en Arcadie, des figurines représentant des divinités féminines à tête de brebis et de vache. Berlin possède un Pan à tête de bouc ; la Dèmèter de Phigalie a une tête de cheval ; Héraklès se couvre de la dépouille du lion en Lydie ; rappelons enfin les survivances connues : le minotaure, les sirènes, les centaures. Le lion, le taureau, le cheval, le sanglier, le loup, la cigogne, le cygne, le crabe, le poulpe ont été çà et là l'objet d'un culte religieux.

Avec l'époque agricole, au dieu animal échoit un rôle nouveau : on lui attribue la croissance de la récolte. Le bouc devient l'esprit de la vigne et le porc l'esprit du blé ; au printemps on pense revigorer la vigne ou le blé par leur immolation sanglante dans les champs. Parfois, comme aux *bouphonies*, on n'ose toucher aux prémices de la récolte du blé avant que l'animal sacré, ici le taureau, y ait goûté

sur l'autel. On le sacrifie ensuite et on le mange pour s'assimiler sa force, puis les sacrificateurs s'enfuient et on fait le procès de la hache qui l'a frappé, tellement on redoute la vengeance de son esprit. Zeus, en plusieurs contrées, a d'abord été un chêne, un hêtre, mais aussi un aigle; Dionysos, un olivier et la vigne, mais aussi un taureau, un bouc et un renard; Artémis, une biche; Hippolyte, un cheval, etc. Aussi ces dieux sont-ils mortels. On montre le tombeau de Zeus en Crète et de Dionysos à Delphes. De même ils ressuscitent en d'autres animaux de leur espèce ou dans la récolte qui recommence à germer, comme Thammouz, Adonis, Attis, Coré et Dionysos.

Les fidèles du Dionysos-animal, en dévorant sa chair, pensaient s'assimiler sa vigueur divine. Mais avec le progrès de l'imagination anthropomorphique, le culte de Dionysos-raisin et Dionysos-animal donne naissance à une légende, à un drame sacré, à une *passion* : on espère que la récolte future en bénéficiera par une véritable efficacité rituelle et magique. A cet effet, par exemple, la femme de l'archonte-roi ou grand-prêtre d'Athènes épouse chaque année le dieu qu'elle ressuscite d'ailleurs par le rapprochement des quatorze morceaux de son symbole. On commémore le mariage de Zeus et de Héra à Cnossos, à Samos et à Platée ; les mystères de Phrygie et d'Éleusis paraissent avoir été primitivement destinés à renouveler la fertilité du sol au printemps par une reproduction dramatique de la vie divine. La tragédie grecque non moins que la statuaire a donc des origines religieuses incontestables.

Tous ces faits ont été rattachés par M. S. Reinach au *totémisme* qu'auraient professé les anciens Grecs : mais cette opinion ne semble pas avoir conquis la faveur des savants. Il n'est pas prouvé en effet que ces dieux-animaux étaient des divinités de *clans* ou groupes de familles apparentées, ni que leur culte ait donné lieu à des rites d'agrégation au clan, pas plus qu'à des réglementations matrimoniales.

Très anciennement on n'accomplissait les rites qu'après s'être purifié par des ablutions. On usait aussi de fumigations, de passage à travers le feu ; ces cérémonies opéraient une véritable désinfection physico-spirituelle, en débar-

rassant des influences malignes, conçues sous forme de souillures physiques, qui avaient été contractées. Dans les sacrifices purificatoires, les victimes, et leur sang en particulier, se chargeaient des souillures du suppliant et devenaient impurs à leur tour.

On offrait aux dieux des libations après les avoir effleurées du bout des lèvres, par elles et par les victimes égorgées et consumées on les nourrissait tout en étant leur commensal. L'offrande des prémices des récoltes était un rite de désécration : aux dieux maîtres des fruits de la terre, on en offrait une partie pour n'avoir pas à les redouter dans l'usage du reste. Les anciens Grecs ont certainement immolé des victimes humaines, soit en vue de satisfaire sur elles la colère de quelque divinité, comme à la fête des Thargélies en l'honneur d'Apollon et d'Artémis ; soit pour participer à leur jeune vigueur (1), comme dans les festins de cannibales dont le corps de jeunes enfants paraît avoir fait les frais sur le mont Lycée ; soit pour revigorer quelque divinité comme dans les sacrifices offerts à Kronos, dieu des moissons. Les fidèles aimaient à revêtir les livrées animales de leur divinité et à prendre son nom : les jeunes athéniennes pour honorer Artémis-ourse s'habillaient en ourses et se disaient ourses ; les Ménades portaient une peau de faon, etc. : n'est-ce pas se rapprocher de la divinité et comme se remplir d'elle que de lui ressembler ?

La magie a toujours une large part dans les croyances. En Arcadie, le prêtre de Zeus trempait une branche d'arbre dans l'eau pour provoquer la pluie ; on arrosait une jeune fille pour la même fin, d'où la légende de Danaé, la terre, fécondée par une pluie venant de Zeus, le ciel. Dès sa naissance, l'enfant devait être purifié ainsi que tous ceux qui avaient participé à l'accouchement et même la maison où il avait eu lieu. La mère était impure durant quarante jours, et ce préjugé fut si

(1) Frazer écrit : « Dans l'ancienne Grèce, il y eut au moins une famille royale très antique, dans laquelle les fils aînés devaient être sacrifiés aux lieu et place de leur père, » probablement pour le rajeunir. *Le rameau d'or*, t. II, p. 43. Cf. Hérodote, VII, 197. Les rois furent en effet de véritables dieux dont on attendait la disette ou l'abondance et qu'il ne fallait pas laisser vieillir.

tenace qu'une loi ecclésiastique, au IXe siècle, dut obliger de l'administrer en danger de mort. Le cinquième jour après sa naissance, l'enfant était porté par son père autour du foyer domestique, très probablement pour que la course paternelle lui déliât les jambes. On était souillé pour avoir versé le sang, *même par inadvertance.* Si quelqu'un mourait dans la rue, le dème entier devait être purifié. Tout ce qui avait servi aux purifications était abandonné aux esprits mauvais errant dans les carrefours de la campagne : on jetait ces *catharmata* derrière soi et l'on revenait en hâte sans se retourner. On croyait aux courses furibondes de la sombre Hécate et des fantômes à travers l'atmosphère, aux âmes vagabondes, vampires suceurs de sang, etc.

Une vieille coutume interdisait aux femmes de Milet de prononcer le nom de leur mari. A Andamie, comme à Samothrace, on appelait les divinités honorées dans les Mystères simplement les *grands-dieux* et à Éleusis les *grandes déesses* ou *le dieu* (Hadès) et *la déesse* (Korè). Les Arcadiens ne désignaient leur déesse de la terre que sous le nom de la « Maîtresse », son vrai nom n'était révélé qu'aux initiés. (Cf. Tertullien, *De testimon. animæ*, où il rapporte l'usage païen d'invoquer les divinités sous le nom de *Deus* simplement.) Qu'on se rappelle à ce propos le mot de Victor Henry : « Le nom dans toutes les magies, c'est la personne même, » le nom donne prise sur elle.

Les découvertes récentes des archéologues vont préciser notre récit. A l'est de Cnossos, sur les monts Lassithi, on a exploré une double grotte qui a servi au culte crétois. Un autel de pierres grossières était mêlé aux cendres et aux ossements d'animaux sacrifiés : bœufs, moutons, chèvres ; on a aussi retrouvé de petites tables à libations avec godets, des statuettes de terre cuite et des doubles haches votives en bronze. — On cite également la caverne sacrée de l'Ida, celle de Steunos près d'Azyani, celle de Hiérapolis et de Bogaz-Keuï (Asie-Mineure). — Sur la colline de Prœsos, une enceinte de pierres contenait un autel avec des débris calcinés de victimes. Au milieu des cours du palais de Phaestos s'élevait un autel ; dans de petites chapelles domestiques on conservait des statuettes et des

doubles haches, on y vénérait également des piliers sacrés où la bipenne ou double hache est gravée jusqu'à dix-sept fois : l'un d'eux est même entouré de récipients à libations. Les bucrânes ou têtes décharnées des bœufs immolés restaient comme autant de fétiches suspendus à l'autel dont les cornes elles-mêmes étaient particulièrement sacrées. Sur une bague retrouvée à Mycènes, une déesse assise reçoit les offrandes de trois femmes. Au-dessus de cette scène la double hache est représentée surmontée du soleil et du croissant de la lune : on y a reconnu Gaia ainsi qu'Ouranos, l'arme symboliserait l'éclair qui frappe du haut du ciel. Une bractée d'or figure un édicule à deux étages avec cornes de consécration sur lesquelles reposent deux colombes : c'est sans doute un temple en réduction et l'oiseau signifie la divinité qui vient l'habiter. Une peinture murale nous montre deux femmes adorant un personnage armé de la double hache ; sur une autre on voit trois hommes à tête d'âne. On n'a pas retrouvé de temple à Tirynthe et à Mycènes, mais seulement un autel domestique et une fosse à offrandes dans la cour qui précède le mégaron. Les forêts, les gorges sombres où coulent les sources sacrées, comme celles de Komana en Cappadoce et de l'Ybriz, ont aussi servi primitivement de lieux de culte.

Quelles conceptions religieuses générales préhomériques peut-on inférer de tous ces détails ? A côté de survivances de cultes animalistiques qui rappellent l'époque où l'homme était adonné à la chasse, il s'agit plutôt maintenant de divinités de populations pastorales et agricoles. Les divers cantons adorent les énergies fécondantes du ciel et de la terre : Ouranos, Zeus et leurs parèdres : Gaia, Rhéa, diverses Atémis, Dèmèter, Dionè, Cybèle, etc. ; le soleil qui les éclaire et les brûle mais qui fait aussi mûrir leurs moissons : Hélios, Lucos, Apollon ; la lune, sa compagne nocturne, qui pour cette particularité est souvent mise en rapport avec les morts couchés dans la nuit du sépulcre : Hécate, Men, Artémis. D'autres divinités président à l'élevage des troupeaux, tels : Apollon Carnéios, Hermès Criophore, Poséidon hippios, Kronos, Héra, une Artémis tauropole ou « aux taureaux ». Voici des divinités qui font pousser la végéta-

tion : Zeus fégaios (aux faînes) et phytalmios, une Athènè nymphe de l'olivier, une Artémis sylvestre, Pandrose, Damia, Auxésia, Aristaios, Hyakintos, etc. Parmi ces divinités phytomorphiques Dionysos est surtout appelé à un avenir brillant. Chez les Thraces, dieu des solitudes boisées, que ses fidèles honorent par des ripailles et des danses frénétiques, il est en Crète un taureau rituellement dévoré et en Attique un dieu des arbres fruitiers et particulièrement de la vigne, tandis qu'il garde encore de nombreux traits d'une vieille divinité animale (taureau, renard, bouc) en Béotie. En Phrygie il fusionne son culte avec celui d'Attis et de Sabazios.

Durant les mois d'hiver la Terre-Mère paraissait violemment séparée de son époux, lequel était considéré souvent comme son fils ou sa fille (mythes de Dèmèter-Coré-Cybèle-Attis, Aphrodite-Adonis). Mais leur réunion se faisait au printemps ; on offrait alors à la terre nourricière des sacrifices pour la revigorer : la castration des Galles, fidèles de Cybèle, paraît avoir eu primitivement ce rôle. Mais avec le développement anthropomorphique du mythe et du culte, les fidèles en vinrent à se proposer surtout d'imiter la passion de leur dieu ; quant au retour régulier de la floraison printanière, il leur parut un gage et une preuve de leur survie avec leur divinité mère, hospitalière aux morts.

De cette foule innombrable de dieux si divers selon les cantons et probablement au fond si ressemblants, certains émergent, se localisent ou voyagent au gré d'événements historiques ignorés. Le fort absorbe le faible : Lycos, dieu de la lumière en Arcadie et en Béotie, est absorbé par Zeus, le grand dieu de la lumière céleste, d'où son nom de Zeus lycien. Des divinités composites en fusionnent plusieurs autres. Les dieux anthropomorphes obtiennent la prépondérance et s'adjoignent en les supplantant, en des légendes appropriées, les dieux animaux ou végétaux. Les cités organisent les rites, règlent le calendrier et remanient les mythes selon leur intérêt. Le progrès se fait dans le sens de l'anthropomorphisme et de la moralisation des dieux. Tandis que la foule des petites gens conservera toujours ses préférences pour tel arbre sacré auquel elle suspend des offrandes, pour tel vieux *xoanon* vermoulu, telle grotte

sombre ou telle source curative, et continue les cérémonies naïves des vieux cultes campagnards, déjà les aristocrates des épopées homériques organisent en artistes un brillant panthéon que garderont en grande partie les âges futurs.

On croit que les morts mènent sous terre une existence misérable. Mais pour éviter leur jalousie on continue à placer près d'eux de la nourriture avec leurs armes et leurs objets familiers, et jusqu'à des statuettes surtout féminines qui seront peut-être des servantes pour la vie d'outre-tombe comme en Égypte. On leur offre des libations de lait, de miel et même de sang en vue de les nourrir. Quand l'homme se fixe au sol qu'il cultive, ses dieux deviennent les protecteurs naturels de son champ et de sa famille ; l'ancêtre éponyme sert de lien aux diverses branches d'une famille et de héros tutélaire à la cité. Dans l'île d'Amorgos les morts sont inhumés en de petits coffres, mais à Mycènes ils reposent sur le sol d'une vaste salle ronde à coupole. On redoute particulièrement la rancune des morts assassinés : celle-ci finit, sous l'impression des vendettas familiales, par être personnifiée dans les Érynnies vengeresses.

II

L'ANTHROPOMORPHISME

3. Si les épopées homériques ne se livrent point à des spéculations théogoniques, ce sont cependant des œuvres profondément religieuses. La religion est véritablement l'athmosphère dans laquelle vivent les hommes d'alors. Derrière tous les événements ils voient toujours quelque divinité qui les favorise ou les poursuit de sa haine, les récompense ou les châtie : les secrets mouvements du cœur n'échappent même pas à son influence. Les mortels, êtres éphémères et faibles, condamnés à la souffrance et à la mort, n'ont de force et ne peuvent espérer de succès que par l'appui de protecteurs divins.

Zeus reçoit encore l'appellation de pélasgique et dodonéen. Zeus pleut, il assemble les nuages, etc., la terre est encore

la déesse à la large poitrine, mais cependant les dieux ont achevé de se dégager des phénomènes naturels dans lesquels ils s'incarnaient. Ils aiment à banqueter entre eux, à faire preuve de courage, d'esprit, de beauté, souvent même de justice : ils ne sont ni meilleurs ni pires que leurs adorateurs déjà très policés. On a noté un certain progrès religieux de l'Iliade à l'Odyssée ; les dieux dans le second poème ne sont plus en lutte et généralement ils accordent leur faveur à de justes causes. Un héros de l'Iliade s'oublie jusqu'à s'écrier : O Zeus le plus menteur des dieux ! Dans l'Odyssée ce blasphème serait puni sans tarder.

Bien que conçus à l'image de l'homme, les dieux le surpassent pourtant en taille,en force, en beauté, mais surtout ils sont immortels. Zeus est un homme d'une majesté merveilleuse, qui, la foudre en main, trône dans les hauteurs des cieux. Poséidon habite une grotte au fond des mers ou se promène en maître sur les ondes, accompagné des tritons et des nymphes. Les dieux mangent et boivent, ils sont fatigués, ils souffrent, mais leurs blessures guérissent vite, car leur corps, formé d'une nature plus subtile, est incorruptible, grâce à l'ambroisie ou liqueur céleste que leur verse un gracieux échanson.

« Les dieux savent tout, » disent les épopées, bien qu'ils soient souvent trompés par d'autres collègues plus astucieux. De même le poète éprouve de la répugnance à leur attribuer l'injustice, le manquement au serment. « Les parjures sont punis sous terre » (*Il.*, III, 278). « Que Zeus protecteur des suppliants me venge, dit Ulysse, lui qui veille sur les hommes et punit quiconque fait le mal » (*Odys.*, XIII, 213). Cependant un vieux passé continue à peser sur les croyances d'Homère, il conte la haine, la jalousie, la vengeance, l'infidélité, la duplicité des dieux. Héra déteste les Troyens parce que l'un d'eux lui a préféré la séduisante Aphrodite, et Poséidon les Phéaciens, uniquement parce qu'ils sont habiles dans l'art de la navigation. Ils considèrent l'opulence, surtout si elle s'étale avec orgueil, comme une atteinte à leur dignité, et ils la poursuivent jusque dans la série des générations. On les croit accessibles à la flatterie : Hector promet un somptueux péplos à Athènè si elle prend en pitié les Troyens. Aphrodite, vieille divinité sensuelle des

Sémites, est surprise en flagrant délit avec Arès, que jalousent alors les autres dieux !

Les divinités sont réparties en trois régions : le ciel, la mer et les enfers ; les *démons* sont des génies protecteurs, ou bien ce nom désigne parfois quelque influence de divinité inconnue ; les héros ne sont encore que des guerriers valeureux.

Okéanos et Téthys passent pour le couple divin primitif, l'univers est donc engendré par les eaux, qui d'ailleurs enserrent de toute part le disque plat qu'est la terre. Plusieurs anciens dieux, tels que Ouranos et Gaia, ont désormais une personnalité assez effacée ; en revanche Zeus, fils de Kronos et de Rhéa, a conquis l'empire du monde sur son père et sur ses oncles les Titans. Il est le « très grand et très auguste Zeus, le père des hommes, l'inspirateur des aèdes, le gardien du foyer et des clôtures, le conducteur de la destinée, le protecteur des hôtes et des suppliants : » ce souverain du panthéon homérique tend donc déjà à concentrer en sa personne les attributs du vrai dieu. Héra, que la systématisation théogonique a fait la sœur et l'épouse de Zeus, reste le type de la fidélité conjugale et la protectrice du mariage ; Poséidon règne sur les mers avec Amphitrite et les Néréides ; Hadès et Perséphone président au royaume des morts ; les Kères cruelles sont les pourvoyeuses de l'autre monde. Rappelons encore Arès le dieu de la guerre violente, le boiteux Héphaistos, le grand artisan divin, Hermès le messager des dieux, la blonde Aphrodite, volage déesse de l'amour, Phoibos-Apollon, l'archer divin et sa sœur Artémis, la sage et rusée guerrière Pallas-Athènè, Thémis qui assemble les agoras des hommes et des dieux, Dionysos « le frénétique », « qui aime les femmes avec fureur » (allusion aux extravagances des Ménades, *hym.* 26).

Homère mentionne le sanctuaire d'Apollon à Pytho et celui d'Athènè à Ilios ; il nous dit qu'une enceinte sacrée et un autel sont érigés sur le mont Ida à Zeus et dans la ville de Paphos à Aphrodite ; il fait allusion à une fête annuelle en l'honneur d'Athènè et à une fête nationale pour honorer Apollon à Ithaque. C'est le chef de la famille ou de la tribu qui offre le sacrifice concurremment avec des prêtres voués au culte d'une divinité déterminée. Il n'y a

pas de caste sacerdotale, et les prêtres et les prêtresses sont généralement mariés. On prie les mains tendues vers le ciel ou vers la mer selon la qualité des dieux ; pour eux on consume les entrailles et les cuisses de grasses victimes ; ou bien on leur offre des objets votifs : vases, trépieds, groupes dansants, joueurs de flûte, images d'animaux sacrifiés. Des recettes divinatoires étaient en circulation : on interrogeait, pour prévoir l'avenir, le vol des oiseaux, leurs combats dans les airs; cependant Hector fait déjà l'esprit fort et ose passer outre (*Il.*, XII, 237). Les dieux manifestaient encore l'avenir par des songes et par des oracles : Homère mentionne ceux de Dodone et de Delphes ; on interrogeait aussi les morts.

En face du cours régulier de la nature et de certaines lois ou coutumes immémoriales dont nul ne peut être dispensé, comme la fidélité aux serments et les devoirs à rendre aux morts, le Grec des temps homériques pressent qu'il y a autre chose en ce monde que les vouloirs arbitraires des dieux. D'autre part, il se sent entraîné à des crimes qu'il regrette ensuite et les dieux eux-mêmes semblent égarés d'esprit dans certaines légendes, ils ne peuvent pas toujours non plus favoriser leurs préférés : c'est donc qu'au dessus de tout règne l'inexorable Destin, divinité sans figure, sans légende et sans autel. Ce n'est point là une théorie philosophique ferme et bien raisonnée, mais plutôt une impression qui prend fortement les âmes et qui s'exprimera au hasard des circonstances tantôt par cette amère réflexion : c'est un dieu qui a tout fait, tantôt par cette parole résolue : c'est à chacun à tirer parti de sa propre vie. Au fond c'est de beaucoup le sentiment de l'inflexible cours des choses qui domine et fait déjà présager la conception de loi naturelle. Il y a une tendance remarquable à assimiler le Destin à la volonté du sage et intelligent Zeus, le gardien suprême de l'ordre de la nature, ce qui est bien hellénique.

L'âme est restée le double du corps, son image plus subtile et plus exsangue que l'on voit en rêve. Elle peut quitter momentanément le corps durant la syncope, mais à la mort « elle franchit pour toujours la barrière des dents, » elle s'en va avec le dernier souffle ou avec le sang qui s'écoule

d'une blessure. Achille fait laver et enduire de parfums le cadavre de son ami Patrocle, puis il est déposé sur un lit funèbre et recouvert d'un linceul blanc. Durant dix-sept jours les femmes surtout se lamentent, se déchirent leur beau visage et se couvrent la tête de cendres ; chacun ne prend qu'à grand'peine de la nourriture. A la fin du *deuil*, reste probable des anciennes doubles inhumations des temps préhistoriques, Achille place son ami sur un immense bûcher, puis il l'entoure de graisse de bœuf et de brebis, d'amphores de miel et d'huile, de quatre chevaux et de deux chiens, enfin de douze jeunes Troyens égorgés, cruauté que regrette le poète déjà de mœurs plus douces. Tous les guerriers achéens morts devant Troie sont incinérés et leurs os calcinés, enveloppés d'un voile rouge, reposent dans une urne placée sous un tumulus que signale une stèle. Le feu consume les chairs et l'âme peut s'envoler vers l'Hadès ; on se préserve aussi par là des revenants et des vampires.

Les ombres descendent dans l'Hadès, sous terre, à l'occident du monde pour y mener une vie triste et languissante. Seuls quelques impies, *ennemis personnels des dieux*, comme Tantale et Sisyphe, y sont châtiés. Dans l'enceinte du « creux Tartaros », aux extrêmes limites du monde, loin d'Hélios, résident Kronos et les Titans. *Quelques favoris des dieux* jouissent des douceurs des Champs-Élysées. De rétribution morale dans l'autre vie, il n'en est pas question, car Minos juge seulement les différends survenus entre les morts.

4. Les œuvres hésiodiques nous révèlent des populations agricoles, ennemies de la guerre, soucieuses de fixer les généalogies divines, de collectionner des oracles, des hymnes religieux, des préceptes rustiques et des contes mythologiques : les parties les plus anciennes du poème intitulé *Travaux et Jours* remonteraient vers l'an 800. Celui qui s'en dit l'auteur, Hésiode d'Ascra en Béotie, est en lutte avec son frère Persès au sujet de l'héritage paternel. Il lui rappelle que Zeus punit l'injustice qui de plus en plus envahit le monde ; suivent l'éloge du travail avec quelques préceptes rustiques, enfin l'énumération des jours favorables et défavorables. Hésiode a le sentiment très

vif du tort qu'il a subi ; l'injustice des hommes et les difficultés du labeur quotidien en toute saison l'ont disposé à voir la vie sous un jour pessimiste. Mais ce n'est pas un rêveur mélancolique, c'est un travailleur qui garde sa confiance en la justice divine, un homme de robuste bon sens qui sait dégager de son cas personnel des vues générales sur la condition de l'humanité : une sorte de philosophe campagnard. « Les dieux d'Hésiode ne sont pas des dieux bons ni indulgents, mais ils sont justes, au moins quand la légende mythologique ne s'y oppose pas et quand leur intérêt personnel n'est pas en jeu, c'est-à-dire dans toutes les circonstances ordinaires de la vie ; cela suffit pour que le poète trouve dans sa foi une source de confiance et de force intérieure... Il déteste la guerre que chantaient les aèdes ioniens et il la considère comme un fléau que Zeus épargne à ceux qui observent ses lois... Véritable rêve de paysan fatigué qui se sent vieillir vite sous le sentiment du labeur quotidien, qui s'inquiète sans cesse pour sa subsistance mal assurée et qui n'imagine rien de plus désirable enfin que de manger à sa faim et boire à sa soif, sans user son corps par le travail et son âme par les soucis. Cela est touchant parce que cela est humain... Un ou deux mythes (1), contes d'enfants qui amusent l'imagination, c'en est assez pour le satisfaire lui et ses auditeurs ... Un idéal obscur, mais généreux, se laisse deviner derrière l'idéal borné qu'il nous propose : c'est le sentiment de la dignité humaine et la fière satisfaction d'avoir gagné sa part de bonheur à force d'intelligence et de volonté (2). »

Le poète rappelle à Persès que Zeus répand ses béné-

(1) Le mythe de Prométhée qui dérobe le feu à Zeus pour en faire présent aux mortels ; mais en même temps Zeus séduit le premier d'entre eux, Épiméthée, par la jeune et funeste Pandore qui de sa boîte laisse échapper tous les maux. — Le second mythe est celui des cinq âges du monde. A noter que les hommes de l'âge d'or sont devenus, après leur mort, des sortes d'anges gardiens des hommes du cinquième âge. Ceux de l'âge d'airain sont dits « bienheureux habitants du monde souterrain » bien qu'ils aient méprisé les dieux ; les héros de Troie et de Thèbes, familiers des dieux, habitent les îles fortunées : l'idée de rétribution future semble encore absente.

(2) Maurice Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. I, p. 504 sq.

dictions sur ceux qui respectent l'équité, car trente mille Immortels en son nom observent les actions des humains ; au contraire la famine, la contagion, la guerre sont réservées aux injustes : « souvent même une cité entière est frappée pour les crimes d'un seul » (*vers* 238).

Sa charité est intéressée, elle se fait libérale, car « cela procure un doux contentement ; » il ne pardonne qu'après satisfaction reçue, autrement œil pour œil et dent pour dent ; il réprouve l'infidélité du mari mais parce qu'« une maîtresse dissipe tous les biens. »

Hésiode rappelle d'antiques défenses ou *tabous*. Il ne faut point souiller les rivières de ses excrétions, pas même uriner en face du soleil, encore bien moins s'approcher du foyer après le commerce charnel, se baigner avec des femmes ou s'approcher de son épouse après un repas funèbre, etc.

La *Théogonie* offre, dans l'espace de mille vers environ, un exposé complet des origines du monde et des parentés des dieux. L'auteur a rapproché, concilié en un vaste classement, des traditions éparses, confuses, contradictoires ; il s'élève au-dessus des dieux de cité et de canton : c'est un véritable panthéon hellénique qu'il décrit.

Les premiers éléments des choses sont pour lui le Chaos, l'espace sans bornes, réceptacle naturel de l'univers, la Terre « au large sein » et l'Amour principe de l'union des êtres et de toute vie. Le Chaos engendre la Nuit et le Jour qui semblent en effet le remplir, Gaia est mère d'Ouranos, le Ciel qui la couvre, puis des montagnes et de la Mer. Ouranos uni à Gaia donne naissance à Kronos qui mutila son père parce que celui-ci renfermait ses enfants dans leur mère, la Terre, mais de son sang naquirent les Érynnies chargées de poursuivre les meurtriers. De Rhéa, Kronos eut trois filles : Dèmèter, Hestia et Héra; trois fils : Hadès, Poséidon et Zeus « père des dieux et des hommes ». Heureusement Zeus, soustrait par sa mère à la voracité de son père (légende née probablement à l'occasion de meurtres rituels d'enfants), après une lutte terrible contre les Titans, ses oncles, obtient l'empire du monde. Le mythe de Prométhée, condamné par Zeus à être cloué sur un rocher où un aigle lui dévore le

foie, est ainsi interprété par M. S. Reinach : « Dans les mythologies primitives, l'aigle est l'oiseau qui s'est élevé jusqu'au ciel pour y prendre le feu et l'apporter aux hommes ; d'autre part l'aigle est épargné par la foudre et on l'emploie comme paratonnerre en le clouant au sommet des édifices. De là le nom d'aigles (aétoi) donné aux frontons des temples grecs ; de là aussi la légende de Prométhée qui répond au dialogue naïf que voici : « Pourquoi cet aigle est-il crucifié ? — C'est sa punition pour avoir volé le feu « du ciel. » A l'origine la légende est celle du châtiment de l'aigle ; quand on substitua à l'aigle *prométhée* (« le prévoyant », nom de l'aigle comme oiseau d'augure) le Titan Prométhée, l'aigle resta dans la légende, mais de victime, il devint bourreau (1). »

III

PÉRIODE D'ÉPURATION

1° *Le courant critique ou rationaliste.*

5. La religion grecque ne possédait pas de credo doctrinal arrêté sous le contrôle d'un corps sacerdotal. Les prêtres se contentaient de l'administration du sacré, ils racontaient les légendes rattachées au temple qu'ils desservaient mais n'exerçaient pas proprement d'enseignements religieux. Ils étaient donc incapables de remédier au conflit formidable qui allait grandir durant des siècles entre les vieilles croyances naturistes, en partie legs d'un passé barbare, et la science ou la philosophie naissantes — conflit encore accusé par le progrès moral d'un grand nombre qui éprouvent alors un très vif sentiment de leurs droits. Tandis que l'ancienne religion persiste, maintenue comme le nécessaire lien social de la cité par la routine des foules, l'élite cherche à l'épurer. Au ve siècle on voit même, chose inouïe, des hommes qui se vantent d'être athées ! Mais cette position extrême est fort rare, la plupart se conten-

(1) *Orpheus*, p. 125.

tent d'amender les mythes. Les uns usent de la méthode allégorique pour indiquer leur signification soi-disant plus profonde : Zeus et Héra, par exemple, deviennent des force naturelles, et leurs actes des combinaisons et des conflits d'éléments. Ainsi grandit une religion nouvelle philosophico-scientifique, qui donne au soleil et aux astres la première place parmi les dieux. Aristote s'en inspire. D'autres écartent simplement ce qui leur paraît inconvenant pour les dieux dans les anciennes légendes et leur juxtaposent une morale ou même parfois une philosophie religieuse, tels : Pindare, Eschyle, Sophocle, Socrate et Platon.

Enfin il est d'autres âmes chez lesquelles s'intensifient et s'approfondissent les besoins religieux de purification, d'union à leur divinité et de préparation à l'autre vie : tels furent les membres des confréries orphiques.

Quelles causes indiquer à cette rénovation profonde ?

Th. Gomperz et P. Tannery pensent que les Grecs d'Asie particulièrement profitèrent du savoir des castes sacerdotales de Chaldée et d'Asie, savoir qu'ils traitèrent avec un esprit plus libre et plus soucieux d'intelligibilité : ainsi furent fondées la philosophie et la science en Ionie dès le VIIe siècle. D'Azambuja (1) rappelle aussi « l'influence combinée des loisirs (par opposition à l'état de luttes et d'anarchie de la Grèce propre), de l'ouverture d'esprit, des longues conversations sur les places publiques, qui tendait à élaborer l'état d'âme de ceux qu'on a appelés les sages. »

Au point de vue politique, la cité succède aux vieilles royautés patriarcales ; l'ancien *génos* ou groupes de familles qui honoraient un commun ancêtre, se démembre : l'individu affranchi des contraintes familiales devient de plus en plus son maître. Dans les institutions oligarchiques qui font place, après une série de révolutions, aux démocraties locales, c'est à la loi qu'il a contribué à faire lui-même qu'il obéit. L'extension de la propriété individuelle et la pratique journalière de la vie politique accroissent encore les

(1) *La Science sociale*, 28e et 29e fascicules, p. 129, réunis en volume en 1906.

sentiments individualistes. Or des citoyens prennent plus facilement conscience de leurs droits et supportent plus impatiemment l'injustice. Les divinités elles-mêmes ne pouvaient que se ressentir de ce progrès de la civilisation : nous allons en signaler les preuves dans la littérature des VIIe, VIe, V^e^ et IVe siècles.

« Quiconque a le cœur criminel ne peut échapper longtemps à Zeus, s'écrie Solon, il est bientôt découvert. Celui-ci est puni tout de suite, cet autre un peu plus tard... la punition méritée par les pères retombe sur leurs enfants innocents ou sur leurs petits-enfants. » L'ancienne conception de la rétribution sous forme de *vengeance divine* qui ne peut manquer de s'exercer inspire donc à son insu le réformateur de l'Attique. Elle soulève cependant l'indignation de Théognis (vers 560) : « Zeus vénéré, dit-il au Maître suprême, s'il plaît aux dieux que le scélérat pratique la violence, que ne leur plaît-il aussi qu'il expie lui-même ensuite le mal qu'il a fait, sans que les transgressions des pères fassent plus tard le malheur de leurs enfants ? » Il ose reprocher à Zeus de mettre sur la même ligne, au moins durant quelque temps, les justes et les méchants. En ce monde il faut malgré tout redouter la justice des dieux et surtout leur haine implacable contre les superbes ; dans l'autre vie au contraire, « si bon que j'aie été, reconnaît-il, je ne verrai plus rien. »

La poésie aristocratique de Pindare (né vers 521) révèle des conceptions beaucoup plus élevées au sujet des dieux. D'abord il corrige les mythes qui lui paraissent peu en rapport avec leur supériorité. Ce n'est pas le corbeau qui apprit à Apollon l'infidélité de Coronis, c'est sa science infaillible; Héraklès n'a jamais lutté contre trois divinités : « Écarte ces propos de ma bouche...point de ces bavardages insensés, loin des Immortels la guerre et les combats ! » *Olymp.*, IX, 54. On hérite pourtant des vertus ou des vices de sa famille, mais par-dessus tout, « ô Zeus, c'est de toi que viennent les vertus qui font cortège aux mortels ; la félicité des sages est durable, mais les succès des pervers n'ont qu'un temps, » *Isth.*, III, 6. L'idée de rétribution future, en fonction des doctrines orphico-pythagoriciennes qu'il connut en Sicile vers 475, est nettement exprimée. Les

méchants sont condamnés à des ténèbres sans fin, ceux qui se sont maintenus purs durant trois réincarnations successives jouissent pour toujours d'un printemps lumineux ; un fragment de thème recueilli par Platon, *Ménon*, 81, semble même indiquer une sorte de purgatoire. La foule, à qui ne sont guère départis le courage, la beauté, la vertu et la gloire, paraît exclue de son paradis, où ne se rend que l'élite de l'humanité, ce qui a fait dire à Jules Girard « qu'il conçut à sa manière le petit nombre des élus. »

L'inéluctable Fatalité est au premier plan dans les tragédies d'Eschyle (né vers 525). En agissant suivant leurs désirs, ses héros accomplissent ce que les arrêts irrévocables des dieux avaient déjà décidé, en sorte que le poète peut encore les dire responsables de leurs propres malheurs. Le crime des pères engendre le crime des fils comme par une sorte de vengeance divine automatique ; la crainte de la jalousie des dieux reste l'obsession des grands personnages. Cependant ils recourent à eux comme à d'invincibles justiciers : « Pèse ma cause, dit le chœur dans les *Suppliantes*, Zeus dispense le châtiment aux mauvais et la justice aux bons. » Même jusque dans l'Hadès le méchant est puni. *Suppl.*, 227; *Eum.*, 267.

Sophocle, dès 460, professe les mêmes idées essentielles qu'Eschyle, mais âme élevée et sereine, pleine de confiance dans les intuitions du cœur, c'est à travers celles-ci qu'il tempère les vieilles légendes. S'il répète encore : « le terrible Destin est invincible. » *Antig.*, 951, « c'est comme il plaît aux dieux que chacun rit ou pleure, » *Ajax*, 383, cependant ses héros délibèrent et choisissent, et la Fatalité apparaît moins au premier plan. Deux conceptions de la loi morale se juxtaposent dans son esprit. La croyance à la jalousie, à la rancune des dieux, au châtiment de fautes simplement matérielles et d'ignorance — comme celle de l'innocent Œpide, même sur la personne de ses deux jeunes filles si pures et si nobles — sont autant de survivances de l'ancienne religion naturaliste et barbare. D'autre part, dans les *Trachiniennes*, Zeus n'hésite pas à vendre comme esclave son propre fils Héraklès coupable d'avoir tué son ennemi par ruse et non dans un combat loyal. A Électre qui s'irrite en voyant la prospérité de sa mère malgré le

meurtre et l'adultère, le chœur répond : « Crois-moi, il te reste encore au ciel Zeus qui gouverne tout, confie-lui ta vengeance amère. » *Elect.*, 173. Mais rien n'égale la superbe réplique d'Antigone au tyran Créon qui l'accuse d'avoir rendu les derniers devoirs à son frère malgré la loi : « Non, non, je n'ai pas dû croire que tes ordres eussent assez de force, contre les lois non écrites des dieux ... Ah ! elles ne sont pas d'aujourd'hui ni d'hier ces lois-là ! Elles ont été et elles seront toujours, et personne ne peut dire quand elles ont commencé. »

Avec Euripide (480-406) apparaît (*Antig.*, 450 sq.) nettement le désaccord entre les croyances religieuses traditionnelles et les besoins de la pensée et de la vie morale. Il est sur la scène le représentant de ces libres esprits qui sous l'apparence d'un respect extérieur sapent les vieilles légendes ; le théâtre est pour lui une chaire du haut de laquelle il n'hésite pas à discuter les plus difficiles questions de théologie et de morale. Il nous dit bien que les dieux conduisent les choses humaines, mais ensuite il les explique par les passions, les préjugés, les intérêts : autant de *causes naturelles*. Les Euménides, qui, chez Eschyle, poursuivent le parricide Oreste, ne sont plus chez Euripide que la voix du remords qui s'exalte dans l'âme du malheureux jusqu'à l'hallucination. Dans *Electre*, 734 sq., le chœur se refuse à croire que Zeus ait arrêté le soleil pour punir Thyeste : « Ces fables en effrayant les mortels profitent au culte des dieux, » ose-t-il répartir. Le héros Thésée fait le procès des dieux : « N'ont-ils pas formé entre eux des unions réprouvées par toutes les lois ? n'ont-ils pas pour régner chargé leur père de liens honteux ? » *Hér. fur.* La pauvre Phèdre éprise de son beau-fils s'indigne du peu de liberté laissé à son cœur tandis que les dieux sont si libres dans leurs amours ! Et Talthybios, à la vue des malheurs épouvantables d'Hécube, va jusqu'à se demander si ce n'est pas le hasard qui mène les choses de ce monde ! *Hécube*, 484.

Aristophane, né vers 445, est l'ennemi acharné des nouveautés et des sophistes ; cependant sa verve railleuse contribue aussi puissamment à la décomposition des anciennes croyances. Dans ses comédies, il « traite les dieux avec une telle désinvolture, il leur prête tant de ridicules,

de vulgarités, de vilenies, il les traîne avec un si beau sans-gêne dans la fange des passions humaines, que l'on ne pouvait qu'en rire de franc cœur, et de ce rire qui vient du doute et du mépris (1). »

L'esprit critique commence à s'éveiller chez les historiens. Hécatée de Milet (né vers 540) et Hérodote n'hésitent pas à corriger certaines traditions légendaires parce qu'*invraisemblables* ; Thucydide ramène à des causes naturelles les éclipses, les ouragans, les inondations et le gouffre de Charybde. Dès le VIe siècle, les médecins grecs, observateurs des faits pathologiques, rejettent peu à peu les anciennes recettes inspirées de la magie; ils éliminent de la nature le caprice et l'arbritraire pour lui substituer un déterminisme régulier fatal aux dieux homériques. L'auteur du livre sur la *Maladie sacrée*, par exemple, critique fort le préjugé courant qui voyait dans l'épilepsie une sorte de possession divine.

Déjà les physiologues, en recourant non plus aux dieux mais aux éléments et à leurs lois pour expliquer les phénomènes naturels, étaient entrés dans cette voie. Thalès rend compte des tremblements de terre par les infiltrations de l'eau dans le sol et non plus par les secousses de Poséidon ; Anaximène voit la raison des éclipses dans l'interposition de corps sombres ; Xénophane se livre à de violentes attaques contre l'anthropomorphisme grossier des dieux populaires ; Héraclite reproche à Hésiode sa distinction des jours fastes et néfastes, il blâme les orgies dionysiaques et l'usage des purifications avec le sang des victimes : le principe des perpétuels changements selon lui est un feu intelligent, le Logos. C'est dans les rapports des nombres entre eux que Pythagore voit l'essence cachée de toutes choses : *Un* est Zeus ou Apollon ; *deux*, la mère des nombres, Artémis ou Rhéa ; *quatre*, Héraklès, etc. Pour Anaxagore, le soleil n'est qu'une masse incandescente et le monde doit son organisation au *Nous*, fluide subtil et intelligent qui gouverne tout par des lois mécaniques nécessaires. Avec Empédocle les quatre éléments : eau, air, terre et feu, devien-

(1) Clodius Piat, *Socrate*, p. 14.

nent les quatre divinités primordiales. Démocrite prélude déjà à l'épicurisme : pour lui les divinités mythologiques ne sont que la personnification des forces de la nature ; celles-ci sont régies par des lois régulières, et en réalité les dieux sont des génies aériens sans influence sur elles.

Des systèmes les plus contradictoires jusqu'alors professés il se dégagea une impression de scepticisme général touchant les questions qui concernent l'origine et la nature des choses : aussi voyons-nous les *sophistes* au ve siècle plus préoccupés de morale, d'éducation et de politique que de spéculation pure. Ils habituent leurs élèves à la réflexion personnelle, ce qui achève de les détacher des traditions. Ils prêchent l'honnêteté, la fermeté du caractère, l'équilibre de l'âme, la concorde, en un mot ce qui orne l'individu à ses propres yeux et le prépare à réussir : nous sommes loin de la morale conçue comme obéissance aux dieux. Le mépris des vieilles divinités finit par se traduire en des actes outrageants. Diagoras l'athée jette au feu un vieil Héraklès de bois, l'adjurant d'accomplir son « treizième travail » : cuire un plat de lentilles ! En 415, Alcibiade et ses amis, après boire, parodient les Mystères d'Éleusis. La même année, un matin de mai, on trouve les Hermès à Athènes indignement mutilés ! Une réaction était inévitable. Hélas ! on accusa aussi d'athéisme ceux qui s'efforçaient simplement d'épurer les vieux cultes ! Socrate, le plus sage des sophistes, « périt dans la lutte qu'il entreprit contre le passé en faveur de l'avenir : il fut la victime des conservateurs de son temps (1). »

La réforme socratique consistait surtout à détourner les esprits des questions concernant l'origine et la nature des choses (il faut les laisser aux dieux), pour les ramener vers l'étude des intérêts humains supérieurs : la connaissance du juste et de l'injuste dans ce qu'ils ont de plus général. *La science morale rationnelle*, capable de convaincre les hommes des seuls vrais biens, voilà ce que Socrate veut fonder. Il use de sa claire raison pour discerner parmi les coutumes humaines ce qu'elles contiennent d'universellement bon ; c'est seulement en certains cas embarrassants pour

(1) Piat, *Socrate*, p. 251.

elle, alors qu'il ne perçoit pas clairement la portée lointaine de ses actes, qu'il se confie à son démon, sorte d'oracle intérieur et familier qui l'arrête en face d'un mauvais choix. Telle est sa « mission divine » ; « c'est son originalité singulière, écrit M. Boutroux, d'apporter un zèle religieux à la prédication de la morale rationnelle (1).

Les diverses écoles héritières de la pensée socratique reviennent cependant aux spéculations théologiques. Selon Platon l'ordre des choses provient de l'influence des idées éternelles, leurs modèles ravissants qui se hiérarchisent sous l'idée du Bien leur souveraine. Le démiurge qui a organisé le monde les contemple ainsi que les divinités inférieures. Quant à l'homme, qui les admira dans une vie antérieure (influence orphico-pythagoricienne), il lui reste de les atteindre maintenant par un souvenir purifié qui fera de lui un sage en cette vie et un dieu dans l'autre : la morale rationnelle a définitivement supplanté l'ancienne morale théologique.

Suivant le même courant de pensée, Aristote place au-dessus des dieux, le Premier Moteur non mû, la Pensée suprême qui soulève vers Elle par le désir tous les êtres : les divins conducteurs des astres et les humains, ravis de ressembler à sa beauté chacun selon leur pouvoir. — Épicure sépare nettement la nature et les dieux : celle-là se meut d'après ses lois propres ; ceux-ci sont des sages bienheureux dont il faut se rapprocher en vénérant leur perfection : c'est là tout le culte qui leur est dû ! — L'athéisme pratique des Épicuriens scandalise l'école stoïcienne, elle maintient énergiquement l'action des dieux dans le monde, mais seulement en divinisant les éléments des choses. Dieu est un esprit de feu tendu dans l'univers, il en unit toutes les parties par un lien vivant et indestructible : c'est là un véritable panthéisme naturaliste.

Peu à peu s'est donc formée chez les penseurs grecs l'idée d'une *nature* qui ne doit aux dieux traditionnels, ni son organisation ni son développement. Servir les dieux n'est plus l'essentiel en cette vie, mais plutôt acquérir la connaissance de l'ordre du monde, garder la sérénité et

(1) *Études d'histoire de la philosophie*, *Socrate*, p. 13, note 1.

l'équilibre de l'âme puisque tout est réglé avec mesure et que l'on collabore ainsi au grand œuvre : c'est une morale indépendante des divinités, morale à l'usage d'une élite d'intellectuels et d'artistes.

2° *Le courant populaire.*

6. Il faut se garder de généraliser la crise religieuse traversée par certains esprits plus avertis ; la religion populaire d'ailleurs dut être toujours fort différente de celle que reflète la littérature (1). Cependant si les vieilles superstitions locales furent tenaces, le panthéon hellénique dans son ensemble devint plus policé. Zeus, l'antique divinité des phénomènes célestes chez les Indo-Européens, fait souvent figure de Dieu : il est l'ordonnateur de la nature et le conducteur de la destinée, le grand purificateur et justicier et comme tel il détient le grand livre des péchés, le protecteur des maisons et des propriétés; c'est en son nom que les juges prononcent et que les assemblées panhelléniques délibèrent. Héra est le modèle proposé aux femmes grecques. Poséidon a dépouillé des traits farouches pour prendre ceux d'un roi pacifique des mers, propice aux navigateurs. Apollon, dieu de la lumière, est devenu par assimilation celui de la sagesse et des beaux-arts, les Muses lui font un gracieux cortège. Hermès, l'éphèbe

(1) Les divinités olympiennes et les cérémonies pompeuses que leur consacraient les cités étaient loin de satisfaire la foule. « Aussi n'était-ce pas à elles que les pauvres et les malades allaient demander la richesse et la santé, et ce n'étaient pas elles non plus qu'invoquaient l'amante abandonnée ou la mère privée de son enfant. Ces dieux-là étaient trop haut et trop loin, on ne pouvait les mêler aux mille soucis de la vie de tous les jours ; ils étaient trop aristocratiques, trop imposants, trop absorbés aussi par les affaires de tout un monde. La foule grecque avait besoin de dieux locaux, placés tout près d'elle, actifs, utiles, formés à son image, sensibles à ses peines, qui pussent écouter attentivement ses plaintes et qui eussent le loisir de secourir ses misères.

« Elle n'avait pas à les chercher bien loin, ils étaient là dans l'immense pandémonium qui constituait la vieille religion traditionnelle et dont les innombrables autels étaient partout comme à la portée de la main. »

Ch. Michel, 1re conférence au Collège de France, 1908, tirage à part.

idéal, est le protecteur des gymnases. Athènè reste la déesse vaillante à la guerre, mais aussi l'inspiratrice des artistes et des profonds politiques.

On vénérait aussi des médiateurs entre les dieux et les hommes, tels : Persée, Aristée, Éaque, et surtout Héraklès, qui dans l'imagination populaire représente de plus en plus le bourru très bienfaisant. Les cités rendent un culte à leur fondateur présumé, dont le tombeau et le temple (*héroon*) s'élèvent ordinairement au milieu de l'agora. On y conserve leurs reliques : tels le cercueil d'Oreste, l'épaule de Pélops, la lance d'Achille, etc. ; leurs restes sont parfois transférés en grande pompe dans leur ville natale, car ils continuent à combattre pour elle. On consulte l'oracle de Delphes sur la « canonisation » ou héroïsation de certains défunts.

Chez Homère le mot *daimon* désigne quelque intervention d'un dieu inconnu ; chez Hésiode il est appliqué aux hommes du premier âge devenus les anges gardiens des hommes ; à l'époque classique les démons sont des génies mâles ou femelles, bienfaisants comme la Fortune, l'Équité, la Force, la Bonne Humeur, la Pudeur, etc., malfaisants comme les Alastores, les Spectres, Empuse, Mormo, l'Injure, etc. L'épilepsie était considérée comme une véritable possession démoniaque, on procédait à des exorcismes contre l'esprit malin : prières, menaces, adjurations, rites magiques étaient usités.

L'image d'*Eunostos*, adoré des meuniers, se trouvait dans tous les moulins ; les potiers redoutaient *Asbetos*, *Syntrips*, *Omodamos*, *Smaragos* et *Sabaktés* pour les dangers qui menaçaient la cuisson des vases : *Taraxippos* faisait peur aux chevaux ; *Evhodos* donnait un heureux voyage. Des confréries qui se réunissaient le 10 et le 20 du mois honoraient les démons *Dékadeus* et *Eidékadeus*. Sophocle appelle la *Peste* une divinité redoutable (*Œdipe-Roi*, 28) ; les frayeurs soudaines étaient attribuées à Pan, et les cauchemars à des démons qui étreignaient la poitrine des dormeurs ; avant la bataille d'Arbelles, Alexandre offrit durant la nuit un sacrifice à *Phobos*, la Peur. Platon croit qu'un démon est affecté à chaque homme dès sa naissance.

Toutes les divinités sont mêlées à des histoires qui, de naïves et barbares, se font pleines d'art et de vie : la Grèce n'est-elle pas la terre classique des mythes ? Ils passent par une phase orale, puis écrite, et se compliquent d'âge en âge ; le plus souvent les épisodes historiques et les thèmes folkloriques se recouvrent et se combinent avec des confusions d'origine onomastique, topographique, chronologique et liturgique : d'où la très grande difficulté des analyses. M. A. Dufourcq les classe en cinq séries d'après leurs origines. Ils nous livrent d'abord des *fragments d'histoire déformée* : le labyrinthe de Minos, la destruction d'Hélikè, en 733, par un tremblement de terre attribué à la colère de Poséidon, etc. D'autres contiennent des *légendes* nées à l'occasion d'événements historiques : on cite la lutte contre les Titans et le déluge de Deucalion, reflets de catastrophes sismiques ou de raz-de-marée, les travaux d'Héraklès qui rappelleraient la longue guerre des Héraclides pour supplanter les Pélopides dans le Péloponèse. Enfin l'imagination enfante partout une série de thèmes selon que c'est le désir de *se protéger*, ou le désir de *s'admirer* ou celui de *comprendre* qui incite l'homme à créer des récits pour satisfaire son esprit. Parmi les *thèmes protecteurs*, on rangerait ceux qui légitiment tous les rituels ou décrivent l'origine des recettes efficaces : tels le mythe de Dionysos-Zagreus chez les Orphiques, celui de Kronos avalant goulûment une pierre sacrée, les descentes aux enfers qui enseignent l'art d'échapper aux difficultés du grand voyage. Peuvent être sujets de *thèmes admiratifs*, un homme (mythes des héros), une cité ou un peuple (légendes patriotiques), une famille qui prétend descendre des dieux, un sanctuaire désireux de se donner des titres de noblesse comme celui de Delphes (lutte d'Apollon contre le serpent Python) ou de Délos (naissance d'Apollon et d'Artémis sous le palmier de Délos) (1).

Les *thèmes explicatifs* paraissent de beaucoup les plus nombreux. Il en est qui se proposent de rendre compte des phénomènes naturels : tels le mariage du ciel et de la

(1) Habert, *La religion de la Grèce antique*, *Introduction* de M. Dufourcq, p. XVIII sq.

terre, la légende de la disparition de Korè, la végétation, fille de Dèmèter. L'imagination se donne aussi libre cours pour expliquer les œuvres d'art, la statuaire et l'iconographie du temps, non moins que les rites devenus inintelligibles. Peut-être l'image de Sisyphe roulant un rocher parce qu'il avait travaillé à l'Acrocorinthe, et celle des Danaïdes arrosant le pays avec des vases percés pour provoquer magiquement la pluie, donnèrent-elles lieu aux mythes connus, quand fut née l'idée de châtiment dans l'autre vie (S. Reinach). Les Thessaliens expliquaient leur culte archaïque des fourmis par le fait que Zeus, sous la forme d'une fourmi (*murmex*), avait rendu mère la fille de Clétor, l'ancêtre des Myrmidons. Les Rhodiens jetaient chaque année à la mer un char en feu attelé d'un cheval blanc pour aider le soleil : d'où est venue probablement la légende de Phaéton. Bien des récits ont eu également pour rôle d'expliquer des fusions de cultes (1).

Quoi qu'il en soit des mythes, ils comptaient peu dans la religion, la piété consistant surtout à honorer les dieux suivant leurs désirs par les prières et les sacrifices traditionnels. Il n'y avait pas de règle de foi, pas même de livres saints, car Homère et Hésiode liaient peu la croyance des Grecs. La religion se confondait avec la vie nationale, l'État supportait la plus grande partie des frais du culte public et punissait les atteintes aux rites sacrés. Or l'État est démocratique dès le ve siècle, soucieux d'égalité et d'indépendance jusqu'à en être ombrageux. De plus l'Hellène est raisonneur, il aime comprendre et discuter, on ne le voit guère donnant à une corporation sacerdotale une soumis-

(1) Parfois les mythes puisent à cinq sources secondaires : à l'*étymologie* : Aphrodite née de l'écume (*aphros*), Phytalos aurait planté les arbres (*phytalia*, plantation) ; à la *morale* : Zeus épouse Thémis (la Justice) et Méthis (la Sagesse); *à la vie sociale* : la vie des dieux est modelée sur celle des hommes, Zeus séduit Héra avant de l'épouser, usage samien; aux *attributs des dieux* qui donnent lieu à d'autres divinités ou à des héros et réciproquement ; *aux influences étrangères* : selon le P. Dhorme, Orion, le chasseur infatigable, serait Nibib, constellation d'Orion et dieu de la chasse en Babylonie ; l'Horus égyptien, enfant qui se tète le doigt, serait devenu Harpocrate, dieu du silence chez les Grecs.

sion de fidèle : il n'y eut donc pas de clergé en Grèce, le prêtre resta subordonné au magistrat. « On trouve des prêtres et des prêtresses toujours ministres d'un dieu, jamais groupés en communautés ni ambulants comme les prêtres des cultes non reconnus, ni préposés comme les druides de la Gaule à l'enseignement. Il n'y avait pas non plus de séminaires pour l'éducation des prêtres ; chaque prêtre apprenait le rituel d'un dieu en le servant... Le prêtre athénien devait être un citoyen jouissant de tous ses droits, physiquement intact et de mœurs pures. Quelquefois le célibat était exigé ; mais les prêtresses elles-mêmes étaient souvent mariées. On choisissait pour certains sacerdoces des jeunes filles qui cessaient d'être prêtresses en se mariant. Si un prêtre ou une prêtresse perdaient un enfant, ils devenaient *tabous* et devaient se démettre de leurs fonctions pour ne pas souiller l'autel. Il n'y avait pas de règle fixe pour l'ordination. Les charges se transmettaient par hérédité, ou par achat, ou par élection et tirage au sort. Beaucoup de fonctions religieuses étaient héréditaires dans les grandes familles ; de ce nombre étaient les sacerdoces d'Éleusis... Les prêtres étaient très respectés. Leurs revenus, souvent considérables, dérivaient surtout des sacrifices, de la vente des peaux et de la viande des victimes, dont ils partageaient les bénéfices avec l'État (1). » Le prêtre, avant de présenter la victime, ne devait pas avoir touché un tombeau, il évitait les sacrilèges et les femmes à leurs époques, il devait même se refuser les relations conjugales.

L'animal couronné de fleurs était conduit processionnellement devant l'autel, où il était frappé de la hache. Les cuisses particulièrement étaient offertes aux dieux et on prenait soin que par la cuisson la fumée s'élevât bien droite jusqu'au ciel. En certaines solennités on offrait à Zeus une hécatombe de bœufs. Des porcs étaient sacrifiés à Aphrodite et à Dèmèter, des chevaux à Poséidon et à Hélios, des ânes à Priape, des chèvres à Artémis. Les prêtres après les divinités prenaient la meilleure part de la victime ; ensuite les assistants, armés de brochettes, cuisaient leur part au feu de l'autel et, commensaux du dieu, banquetaient

(1) *Orpheus*, p. 135.

joyeusement, ou emportaient leurs morceaux à la maison. Les victimes offertes aux héros et aux morts étaient entièrement brûlées. On offrait aussi aux dieux des libations d'eau miellée ou de vin, des gâteaux, les prémices des fruits de la terre, des tuniques, des vases et des plats d'or ou d'argent ; les riches faisaient des fondations pieuses dans les temples à leur dévotion. Le sacrificateur demandait aux Immortels la santé, la considération, la richesse, en général les biens temporels ; les assistants, les mains ouvertes vers le ciel, priaient à haute voix. Un vase d'eau lustrale était placé à l'entrée des temples.

Les temples affectaient ordinairement la forme d'un rectangle couvert d'un toit à double versant. On distinguait le vestibule ou *pronaos*, le *naos* ou *cella* aux murs polychromes et qui contenait la statue du dieu, enfin l'*opisthodome* où étaient gardées les archives et les richesses du temple : celles-ci étaient administrées par un conseil sacré, sorte de conseil de fabrique. La bouche et le menton d'une statue d'Héraklès à Agrigente étaient usés par les baisers des fidèles ; une idole d'Artémis *podagra* en Laconie passait pour guérir de la podagre; l'attouchement de l'épaule de Pélops à Olympie rendait la santé. Les pèlerins guéris à Cos ou à Épidaure au temple d'Asclépios y laissaient un ex-voto avec l'indication de leur maladie passée. De longues inscriptions découvertes à Épidaure mentionnent un certain nombre de guérisons dues à l'intervention du dieu, tandis que les malades dormaient dans un appartement attenant au temple. L'une d'elles, fort curieuse, rapporte qu'un esclave, qui par mégarde avait cassé une coupe chère à son maître en se rendant au temple, la retrouva tout à coup en son premier état ! Il raconte sa joie...

Les fêtes variaient avec les cités, les dieux et les buts qu'on se proposait. Les processions, les sacrifices, les banquets, les représentations dramatiques et les jeux en constituaient les parties essentielles ; souvent elles étaient chômées. La plupart répondaient aux changements des saisons, au labourage, à la culture de la vigne ; celles d'Athènes, les mieux connues, étaient aussi les plus brillantes et les plus suivies. Citons les fêtes quinquennales en l'honneur d'Apollon à Délos ; les dionysies à la fin de l'automne et

aussi au printemps, où elles se mêlaient aux antesthéries en l'honneur des morts, qui recevaient alors de la nourriture; les grandes panathénées, qui duraient six jours et revenaient tous les quatre ans : elles donnaient lieu à une procession incomparable qui portait un péplos neuf à une vieille statue d'Athènè dans l'Érechtéion.

Le mariage et la naissance étaient l'occasion de cérémonies sacrées. La fiancée passait par un bain, on se rendait dans les temples pour offrir des prières et des sacrifices. L'épouse était détachée du foyer de ses aïeux pour être agrégée par son époux au nouveau foyer qui l'adoptait ; les nouveaux époux récitaient des prières en commun et offraient des libations aux ancêtres.

Telle était l'admiration des Grecs pour tout ce qui ornait la nature humaine, comme la beauté, la force, l'agilité, l'adresse, qu'ils s'imaginaient réjouir les dieux par des représentations où ces qualités avaient l'occasion de se manifester. Parmi ces solennités, quatre étaient surtout sacrées : c'étaient les jeux Olympiques, Pythiques, Néméens et Isthmiques, ils étaient périodiques, tous les Hellènes y étaient convoqués.

Nous passerons brièvement sur le caractère sensuel de certains cultes grecs. Des vices infâmes osaient s'autoriser d'exemples divins. « Une foule de représentations obscènes rappelaient dans les temples les amours des dieux. Il y en avait notamment de fort répandues qui figuraient l'union charnelle de Zeus et de Héra. Le culte de Dionysos était rempli d'actes indécents et de scènes de nature à blesser la pudeur. De ce nombre était la procession du phallus qui a fourni à Aristophane tant de plaisanteries obscènes(1). »

Le devoir de donner la sépulture aux morts fut toujours sacré, on aurait redouté la vengeance de l'âme errante ! Un tombeau commun à Athènes réunissait les ossements des soldats morts pour la patrie. Le défunt était exposé sur un lit de parade, une obole entre les dents, pour qu'il pût payer à Charon le prix du passage sur le fleuve qui entourait les Enfers. En ces sombres lieux il trouvait trois juges incorruptibles : Minos, Éaque et Rhadamante : le

(1) Maury, *Les religions de la Grèce antique*, t. III, p. 20.

Tartare était réservé aux criminels et les Champs-Élysées aux âmes vertueuses; ces croyances étaient fort répandues à l'époque classique. L'inhumation fut beaucoup plus usitée que l'incinération parce qu'elle était moins coûteuse. L'enterrement avait lieu de très grand matin avant le lever du soleil ; le défunt était accompagné d'offrandes : armes, bracelets, plats de cuivre ou de terre, figurines, idoles, etc. Un repas funèbre était donné par ses plus proches parents le jour des funérailles, le troisième, enfin le trentième jour qui clôturait le deuil.

C'était particulièrement la divination qui mettait les hommes en communication avec les dieux, elle renseignait sur l'avenir mais aussi sur les souillures ignorées et les purifications convenables. Avec M. Bouché-Leclercq nous rangerons les procédés divinatoires en deux classes : les méthodes *inductives* et les méthodes *intuitives* ; les unes interprètent les signes extérieurs, les autres recourent à une inspiration divine directe.

On consultait le vol, le cri et l'attitude des oiseaux (*ornithomancie*); les devins lisaient la destinée d'un homme dans les traits de son visage et surtout dans les lignes de sa main (*chiromancie*) ; la direction de la flamme et de la fumée du sacrifice était interprétée par les prêtres, ils étudiaient la conformation des entrailles de la victime, en particulier du foie (*extipiscine*) ; l'usage des dés est également fort ancien. Les étoiles et les planètes offrirent matière à prévision (*astrologie*) ; cette science reçut une grande vogue des théories stoïciennes sur l'influence prépondérante des astres divins : Octave, Tibère, Néron, etc., firent tirer leur horoscope.

Dès la plus haute antiquité, les songes furent considérés comme des communications divines qu'il s'agissait seulement de bien interpréter. Certains consultants passaient la nuit dans les temples, comme à Épidaure, afin d'obtenir un songe révélateur (*incubation*). Une femme, selon Artémidore, aurait été guérie d'un phlegmon par un cataplasme de langue d'agneau, parce qu'elle avait rêvé que cet animal la tétait. Parfois on s'avisait de dormir sur un sépulcre pour solliciter une réponse du défunt (*nécromancie*).

A partir du VIIIe et du VIIe siècle il circula un bon nombre d'oracles qui furent mis sous le patronage de la *Sybille*, personnification de la voix prophétique elle-même (1).

L'oracle de Dodone et celui de Delphes étaient des instituts mantiques desservis par une corporation sacerdotale. Celle de Dodone interprétait le frémissement des chênes agités par le vent. Celle de Delphes cherchait un sens aux mots incohérents prononcés par la pythie en délire, tandis qu'elle était assise sur le trépied d'Apollon, au dessus de la crevasse béante par où s'échappaient des vapeurs d'acide carbonique. C'est sur le pronaos du temple de Delphes qu'on lisait les paroles célèbres : Connais-toi toi-même et garde en tout une juste mesure. Son clergé recommandait le respect des traditions, il sut souvent deviner les secrets désirs des consultants : en cela aurait consisté le principal ressort de son influence.

3° *Le courant mystique.*

7. « L'apparition des rites mystiques remonte à l'établissement des tribus grecques en Grèce » (2), écrit M. Lécrivain. Même sous leur forme archaïque, en effet, ils répondent déjà mieux peut-être que les légendes artistiques imaginées par les aèdes homériques, aux besoins religieux les plus éternels : le sentiment du péché, le souci de s'en purifier, le désir de s'unir à Dieu, et la préoccupation d'assurer l'autre vie bienheureuse. Assurément ces besoins furent primitivement très grossiers ; il semble que nous sommes d'abord en présence de cérémonies magico-religieuses destinées à initier à des cultes animalistiques

(1) La collection *actuelle* des oracles sybillins (4,232 vers) date de l'époque de Justinien ; elle a utilisé d'anciennes prédictions en leur donnant une portée *messianique*, elle est l'œuvre d'écrivains juifs et chrétiens. Par ce canal l'espérance du Messie qui soulevait Israël se diffusa dans le monde : dès 200 avant notre ère, des juifs alexandrins les avaient déjà remaniés.

(2) Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, art. *Mysteria*.

et agraires, puis à assurer à l'âme défunte son retour à la terre, la Mère commune hospitalière aux morts.

Déjà Maury avait rappelé (*op. cit.*, t. II, p. 303) que les non civilisés célèbrent encore aujourd'hui des mystères, c'est ce que les anthropologistes ont bien reconnu (cf. Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 260). « C'est un fait acquis à l'ethnographie et à la science des religions que les rites les plus pénibles d'initiation, les idées de *seconde naissance*, de changement d'âme, etc., enfin tout ce qui est plus caractéristique des mystères et des cultes du syncrétisme, appartient déjà au stade de la religion des populations dites « primitives », qui souvent, en pratique, est à peine au-dessus du polydémonisme (1). » Avant de livrer à ses enfants parvenus à l'âge adulte les pratiques secrètes de sa religion, le « primitif » les fait passer par des épreuves : réclusion dans la forêt, flagellation, ivresse, etc., au terme desquelles ils sont crus morts ; puis d'autres rites : peinture en blanc ou à l'image du totem, lustrations et bains, instructions spéciales, etc., leur rendent une âme nouvelle ; parfois même ils réapprennent à parler et à marcher.

Homère ne fait pas allusion aux mystères : à ses aristocratiques auditeurs des dieux beaux et forts, capables de les enchanter par leurs actions glorieuses, peuvent suffire. Dès le VIIe siècle environ, les mystères semblent avoir développé une mythologie anthropomorphique : leurs divinités souffrent ou meurent et réclament la piété et l'amour ; de plus ils approfondissent les croyances concernant la purification de l'âme et sa rémunération future. De vieilles interdictions prennent alors en effet un sens moral et religieux ; on en vient à comprendre peu à peu que la récompense future dépend autant de la justice et de la piété que de l'accomplissement des rites. Au dire de Diodore (V, 49) beaucoup d'initiés devenaient plus pieux, plus honnêtes, en un mot, meilleurs qu'auparavant.

Les mystères durent notablement se ressembler à l'origine. Leur rôle consistait primitivement à exercer par quelque représentation liturgique, magico-religieuse, une action stimulante sur les récoltes. On commémorait la pas-

(1) B. Allo, O. P., *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, p. 137.

sion de Dionysos aux Thesmophories : l'épouse de l'archonte-roi reconstituait au *lénaion* la statue du dieu par le rapprochement de ses quatorze morceaux, puis elle l'épousait rituellement. A Éleusis on célébrait l'union de Hadès-Ploutos et de Koré, doublet de Dèmèter. Le temple de Dèmèter Éleusinienne à Sparte, à Mégalopolis et à Mantinée servait à des mystères analogues ; le culte de Damia et d'Auxésia à Égine et à Épidaure comportait également des rites de fécondation des champs ; de même celui de Axiéros, Axiokersos et Axiokersa à Samothrace. Un véritable syncrétisme s'établit entre tous ces cultes dès le VIIe siècle environ ; ils subirent aussi peut-être l'influence de la religion égyptienne d'Isis et d'Osiris. Des confréries ou thiases, au Pirée dès le Ve siècle, composées surtout d'esclaves et d'étrangers, recevaient, la nuit, des initiés et célébraient la hiérogamie de Zeus et de Koré-Cybèle, de laquelle naissait Dionysos-Sabazios, assimilé à Attis.

Voici quelques détails sur les mystères d'Éleusis de beaucoup les plus vénérés dès le VIe siècle, et auxquels la plupart des autres étaient rattachés par quelque légende ajoutée au cycle de Dèmèter à la recherche de sa fille Koré : un secret profond, encore aujourd'hui difficile à percer clairement, les entoura toujours.

Les *Petits Mystères*, au printemps, comportaient des purifications et vraisemblablement une représentation de l'union de Dionysos-Hadès avec Koré. Les *Grands Mystères* étaient célébrés en automne après les semailles. Le 15 de boédromion, la foule des candidats s'assemblait sous le portique du Pœcile et l'archonte-roi commençait par éloigner les indignes : les étrangers, les bâtards, les meurtriers, et les maléfistes. Le 16, chaque myste se purifiait, un cochon de lait à la main, dans les étangs salés près de Phalère ; à son retour il était aspergé du sang de l'animal immolé prés de l'Éleusinion (temple de Dèmèter situé au versant ouest de l'Acropole). Suivaient des jours de jeûne et de deuil pour participer à la douleur de la déesse. Le 20, on se mettait en marche vers Éleusis, à 20 kilomètres d'Athènes environ. En tête du cortège la statue de Jakkos (doublet de Dionysos) était portée en triomphe à l'appel enthousiaste de son nom mille fois répété. C'était durant les nuits

suivantes que s'accomplissaient les initiations ; de vieilles familles sacerdotales d'Éleusis y présidaient dans le vaste temple des Grandes Déesses (54^m 15 sur 51^m 80, au IVe siècle av. J.-C.). Les néophytes suivaient de longs corridors sombres, l'hiérophante leur fournissait des renseignements sur le voyage de l'âme dans les Enfers, il leur indiquait les monstres à éviter, les bonnes formules pour en triompher. Tout à coup ils renaissaient à une vie nouvelle : ils parvenaient à la grande salle tout illuminée, des chants les ravissaient, des chœurs entouraient sur la scène l'image des divinités. Puis venaient le drame liturgique, la hiérogamie de Hadès et de Koré et les courses éplorées de Dèmèter (1). L'initiation s'achevait par la présentation aux candidats de certains objets sacrés : le calathos, la ciste, la cymbale, peut-être un phallus ; ils buvaient du cycéon, boisson liturgique composée d'eau et de farine : ils se croyaient dès lors renouvelés comme par une sorte de baptême. L'année suivante, l'*époptie* ou contemplation d'un épi de blé moissonné en silence par l'hiérophante (selon M. S. Reinach qui se réfère aux *Philosophoumena*), aurait complété l'initiation.

Les sources lointaines de l'orphisme doivent être cherchées chez les Thraces et les Crétois, qui célébraient leur Dionysos par des danses frénétiques et des repas communiels, dans lesquels ils dévoraient la chair d'un animal sacré. Mais l'anthropomorphisme et les théogonies reçues transformèrent ce vieux culte, qui, dès le VIIe siècle, fut pourvu de doctrines cosmogoniques et eschatologiques. Celles-ci, rédigées peu à peu au VIe siècle par une élite impersonnelle, apparurent avec le prestige d'une antique révélation divine, qui fut mise sous le patronage des vieux aèdes : Orphée, Musée, Linus, etc. On devrait distinguer, remarque judicieusement M. P. Monceaux, bien des formes d'orphisme selon les sectes, les temps et les contrées, mais l'insuffisance des renseignements oblige à les étudier en bloc.

La cosmogonie de Phérécyde de Syros (VIe siècle) admet trois principes éternels : le Temps, Zeus et la Terre;

(1) M. P. Foucart place le drame sacré d'abord, puis le voyage aux enfers tout autour du *télestérion* ou salle d'initiation.

le Temps aurait engendré le Feu, l'Air et l'Eau, et de ces principes tout l'univers actuel serait sorti. D'après une autre cosmogonie qui daterait à peu près de la même époque, le Temps aurait façonné, au sein du chaos et de l'éther, un œuf d'argent dont les deux parties séparées seraient devenues le ciel et la terre. Phanès, né de cet œuf, serait le principe de tous les êtres; cependant Zeus, l'ayant avalé, resterait le père de toutes choses. Un certain panthéisme émanatiste et syncrétiste est latent dans toutes les doctrines orphiques.

La légende de Dionysos-Zagreus (taureau sacré qui en Thrace et en Crète était mangé rituellement et avait fini par prendre des traits humains dans l'imagination de ses fidèles) expliquait pour les orphiques l'origine des tendances mauvaises et des douleurs attachées à l'existence *par une sorte de péché originel*. Zagreus, le fils de Zeus et de Perséphone, avait reçu l'empire du monde; mais jalousé par les Titans, il fut capturé et dévoré par eux sous la forme d'un taureau. Seul resta son cœur, avalé par Zeus; celui-ci put lui rendre une nouvelle existence. Les meurtriers furent foudroyés et réduits en cendres, et c'est d'elles, hélas ! que sort le genre humain : il porte donc dans sa nature les deux principes titanesque et dionysiaque, le mal et le bien. Ce n'est que par des purifications répétées et l'abstention de viande, comme dans les communautés pythagoriciennes, que l'on peut parvenir, après un cycle de plusieurs existences, à libérer son âme des principes mauvais, pour lui rendre sa place naturelle parmi les dieux bienheureux. Pour l'orphisme l'homme est donc un dieu souillé par la gangue des existences terrestres, le corps est un tombeau dont il faut se délivrer par l'ascétisme. Le culte, pratiqué par des fidèles qui s'intitulaient les *purs* et les *saints* comportait des purifications, des invocations aux dieux, la représentation liturgique de légendes sacrées, et aussi, semble-t-il, même au début de l'ère chrétienne, la manducation en commun de la chair crue d'un taureau.

L'initiation épargnait aux âmes le « cycle de la renaissance ». Il fallait avoir appris certaines formules magiques. « Le mort, admis à boire l'eau d'une source vive, dépouillait sa nature charnelle, où résidait le péché, et ainsi purifié,

« régnait parmi les héros ». Ces idées, qu'on a crues chrétiennes, sont exprimées dans la quatrième églogue de Virgile, et, plus nettement encore, dans des fragments de petits poèmes gravés sur des tablettes d'or qu'on a découvertes, en Crète et dans l'Italie méridionale, auprès de squelettes d'initiés. Il y a une analogie évidente entre ces tablettes, guides du mort dans son voyage d'outre-tombe, et le verbeux *Livre des morts* de l'Égypte (1). »

L'orphisme se ramifia dans le monde grec dès le VIe siècle, mais il se cantonna en des cercles d'initiés sans grande influence sur les religions populaires et officielles.

8. *Conclusion.* — Nous ne nous arrêtons pas à rappeler les tares et les grossièretés du paganisme. Les Pères apologistes ont flétri ses légendes immorales et ses cérémonies grotesques. Jamais il ne put s'en débarrasser, pas plus que des procédés magiques qui impliquaient cette énormité que l'homme est plus fort que Dieu ! Quant aux interprétations allégoriques et subtiles à l'usage des philosophes et des lettrés, elles laissaient les masses, encore attachées au polydémonisme primitif, privées d'enseignement religieux et de direction morale.

Cherchons donc plutôt ce qui demeurera en définitive, après les réformes, d'âge en âge, des traditions religieuses et put servir de pierre d'attente au christianisme.

Les Grecs « primitifs » s'attachaient à gagner la faveur des divinités, à s'unir à elles pour devenir plus forts, voire même à tenter de les maîtriser. Après des siècles de changement, vers l'époque chrétienne, on put enfin discerner chez les âmes religieuses les plus élevées, la volonté de servir le Souverain des dieux comme le Maître sage et tout-puissant. Çà et là dans les Mystères, on s'unit par la tristesse et même par la souffrance à la passion de quelque divinité : on l'aime, on recourt à elle avec confiance, on n'est pas loin de croire que les rites sont efficaces parce qu'ils unissent à elle et qu'elle les a pratiqués la première ; on révère les aïeux illustres comme des protecteurs tutélaires : voilà l'acquis des émotions religieuses.

(1) *Orpheus*, p. 122-123.

L'imagination artistique s'était plu à donner à Zeus un large front, un regard plein de bienveillance et d'intelligence ; la vertu était religieuse pour le sage hellène parce qu'elle le rapprochait des dieux immortellement beaux, qui, curieux de toutes choses, se complaisent dans la mesure et l'harmonie (1). Et voici ce qui survit. Jamais on ne se représentera Dieu avec trop d'intelligence et de beauté ; si la morale grecque ressemble trop à une esthétique, le saint n'est pas moins en réalité un artiste divin qui met l'harmonie dans son âme. Le service de Dieu est plus et mieux que les cérémonies liturgiques, car le Père des hommes ne peut être indifférent au progrès sous aucune de ses formes : justice et bonté, science, art et richesse.

La raison critique avait mis en lumière les notions de *loi naturelle* et de *loi morale*, fatales aux anciennes divinités. Mais multiplier les causes secondes n'est pas exclure Dieu de l'univers, loin de là ! L'ordre du monde que la science nous révèle ne manifeste-t-il pas mieux l'Ordonnateur suprême ? La morale reste beaucoup mieux que le code d'un Maître omnipotent ! C'est la souveraine perfection de Dieu toute pleine de raison et de beauté qui fonde la nature des êtres et leurs rapports moraux, la valeur absolue des choses dont elle nous impose le respect.

Rien ne fut perdu. Toutes ces émotions et ces conceptions, mais très élevées et très pures, se retrouvèrent dans le christianisme, son divin adversaire, qui cultivait lui aussi l'ascèse, l'union à Dieu, sans oublier les vertus agissantes de la charité. L'homme avait épuisé le meilleur de ses efforts pour se hausser jusqu'à Dieu, et voici que Dieu venu à son aide lui offrait le flambeau de l'Évangile et une mère, l'Église, pour seconder ses efforts vers la sainteté et le salut. Il n'oublierait pas de pratiquer, comme le voulait l'idéal hellénique, la sagesse, la force, la justice et la tempérance; mais il y ajouterait ses vertus propres : la foi, l'espérance et la charité. Quant aux rites, saint Paul avait écrit à leur sujet le dernier mot à nos vieux oncles, les Ga-

(1) « Rien alors n'était saint que le beau, le dieu n'avait honte d'aucune joie, là où la grâce commandait, » a écrit Schiller, *Die Götter Griechenlands*, trad. Régnier, p. 415.

lates (*Gal.*, VI, 15) : « In Christo, neque circumcisio, neque preputium aliquid valet, sed *nova creatura.* »

BIBLIOGRAPHIE (1)

Bibliographie générale.

V. Duruy, *Histoire des Grecs*, 1886-1888, assez superficiel. — E. Curtius, *Histoire grecque*, trad. Bouché-Leclercq, 1880-1885, a un peu vieilli. — Bussolt, *Griechische Geschichte*, 1893-1904, des origines à la fin de la guerre du Péloponèse, ouvrage savant et bien documenté.

Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, paraît par fascicules depuis 1873, en est à la lettre T. — Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopædie*, en est à la lettre F, très érudit et dense. — Roscher, *Lexikon der Mythologie*, depuis 1882. — S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 1904-1908, collection d'articles en grande partie utilisés dans *Orpheus* ; *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, très pratique ; *Manuel de philologie classique*, 1907. — A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, 1887-1899, avec indication des sources et des manuscrits et bibliographie savante. — Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*. — G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. VI-VIII ; Déchelette, *Manuel d'antiquité préhistorique et celtique* : ces deux ouvrages mettent au point les anciens travaux de Schliemann et de Schönmann.

A. Maury, *Les Religions de la Grèce antique*, 1857-1859, encore très intéressant. — J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, 1869, aperçus pénétrants. — O. Habert, *La religion de la Grèce antique*, 1910. — Boxler, *La religion grecque*, 1911. — Ramsay, *Religion of Greece*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*. — Farnell, *Cults of the Greek states*, 1896-1907. — J. Harrison, *Religion of ancient Greece*, 1905, petit résumé excellent; *Prolegomena to the study of Greek religion*, 1903, avec traduction en anglais de tous les textes relatifs aux Mystères.

Commodément on peut commencer avec les ouvrages suivants : Boxler ou bien Seignobos, *Histoire grecque*. — Boxler, *Précis des institutions grecques et romaines*. — P. Guiraud, *Lectures historiques*. — S. Reinach, *Minerva*. — A. et M. Croiset, *Manuel d'histoire de la littérature grecque*. — Collignon, *L'archéologie grecque*. — Fougères, *La vie publique et privée des Grecs et des Romains*, 890 gra-

(1) Voir la note explicative pour la « Bibliographie » de l'*Introduction* p. 47.

vures avec texte explicatif. Un *Lexique des antiquités grecques* a été publié chez Fontemoing en 1908. Pratiquement le *Guide Joanne* relatif à la Grèce, ouvrage savant rédigé par le professeur FOUGÈRES, peut rendre de précieux services, 1909.

Bibliographie spéciale.

1. — G. PERROT, *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1892, *Le sol et le climat de la Grèce*. — A. FOUILLÉE, *ibid.*, 1er mai 1898, *Le peuple grec*. — DE MORGAN, *Les premières civilisations*, 1909. — W. RIDGEWAY, *The Early Age of Greece*, 1901. — MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 1900, et *Petite Histoire...*, 1904.

2. — LANG, *Mythes, cultes et religions*, trad. Marillier, 1899. — LAGRANGE, *La Crète ancienne*, 1908. — R. DUSSAUD, *La Religion à l'époque égéenne*, 1911. — TOUTAIN, *Études de mythologie et d'histoire* ; *l'archéologie de la Crète ancienne*, 1909. — G. PERROT, *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1895, *La civilisation mycénienne*. — J. HARRISON, COOK et A. EWANS, dans *Transactions of the Third international congress of the history of religions*, 1908, divers articles sur la Crète, Mycènes, le culte de la hache. — HOGARTH, *Ægean religion*, dans Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics*. — V. BÉRARD, *De l'origine des cultes arcadiens*, 1892, émet l'hypothèse invraisemblable de l'origine phénicienne de tout panthéon arcadien ; cf. Philippe BERGER, *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1896 ; dans le sens opposé : S. REINACH, *L'Anthropologie*, 1893, p. 715 sq., et *Cultes...*, *passim*. — FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, rattache toute l'organisation sociale au culte des ancêtres paternels. — DE WISSER, *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, 1903. — CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1908. — Ch. MICHEL, *La religion populaire dans la Grèce ancienne*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, janvier 1910. — HUBERT et MAUSS, *Essai sur le sacrifice*, dans *Études d'histoire des religions*, 1909.

3 et 4. — Théodore REINACH a donné sur Homère une savante bibliographie dans l'opuscule de M. Van Gennep, *La civilisation homérique* (*Mercure de France*). — CROISET, *Revue des Cours*, 1901. — G. PERROT, *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1895. — Benjamin CONSTANT, *De la religion*, 3e vol. — HELBIG, *L'épopée homérique expliquée d'après les monuments*, 1894.

5. — P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887. — Th. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, 1904-1910. — P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (capital), 1904. — M. LOUIS, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, 1909. — ZELLER, trad. BOUTROUX, *La philosophie des Grecs*, 1877. — PATIN, *Les tragiques grecs*, 1877. — BOUTROUX, *Socrate fondateur de la science morale*, 1899. — PIAT, *Socrate, Platon, Aristote*, 1900-1908. — CROISET, *Les Démocraties antiques*, 1908. —

Edward CAIRD, *The evolution of theology in the Greek philosophers*, 1904.

6. — Cf. les divers articles des *Dictionnaires* cités plus haut et ceux de la *Grande Encyclopédie*, terminée en 1900. — HILD, *Étude sur les démons*, 1881. — USENER, *Götternamen*, 1896. — A. MOMMSEN, *Heortologie*, 1883. — *Feste der Stadt Athen*, 1898. — P. NILSON, *Griechische Feste*, 1906. — P. FOUCART, *Le culte de Dionysos en Attique*, 1904. — *Les Associations religieuses chez les Grecs*, 1873. — J. MARTHA, *Les sacerdoces athéniens*, 1882. — P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*, 1886, vieilli, use presque toujours de la clé naturaliste. — Otto GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religiongeschichte*, 1897-1906 ; cf. sur cette œuvre monumentale : *Année sociologique*, 1899, p. 245; 1907, p. 325, et *Revue de l'histoire des religions*, juillet-août 1908, p. 127. — BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1879-1882; *L'astrologie grecque*, 1899. — — Ludovicus RUHL, *De mortuorum judicio*, 1903. — DIETERICH, *Nekya*, 1893. — DE RIDDER, *L'idée de la mort en Grèce à l'époque classique*, 1897 . — POTTIER et REINACH, *La nécropole de Myrina*. — POTTIER, *Étude sur les lécythes blancs attiques à représentations funéraires*. — GUHL et KONER, *La vie antique*, 1884. — DEUBNER, *De incubatione*, 1903. — LECHAT et DEFRASSE, *Épidaure*, 1895. — Ch. MICHEL, *Les guérisons dans le temple d'Esculape*, et *Les bons et les mauvais esprits en Grèce*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mars et mai 1910, avec de bonnes indications bibliographiques. — VALLETTE, *L'apologie d'Apulée*, 1908.

7. — Dictionnaire Saglio, art. *Mysteria* et *Orphica*. — A. LOBECK, *Aglaophanus sive de theologiæ mysticæ Græcorum causis*, 1829 (capital). — S. REINACH, *Cultes...*, 2e vol., p. 85 sq. — GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, I, p. 134 sq. — LANG, *Mythes...*, p. 260 sq. — ROHDE, *Psyché*, 4e édit., I, p. 278; II, 103 sq. — ANRICH, *Das antike Mysterienwesen*, 1904. — P. FOUCART, *Recherches sur les Mystères d'Éleusis*, 1895 et 1900. — GOBLET D'ALVIELLA, dans la *Revue de l'histoire des religions*, XLVI, p. 173 sq. — VAN GENNEP, *Rites de passage*, 1909. — Mgr LE ROY, *La religion des Primitifs*, 1909. — O. KERN, *De Orphei, Epimenidis, Pherycidis theogoniis quæstiones criticæ*, 1888. — ABEL, *Orphica*, 1885. — A. BROS et O. HABERT, dans la *Revue du Clergé français*, 15 juin et 15 octobre 1908, 1er septembre 1910.

8. — A. CROISET, *L'évolution de la morale chez les Grecs*, dans *Morale et Religion*, 1909. — CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1908, relève les rapprochements entre le christianisme et le syncrétisme. — B. ALLO, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, 1910, signale les différences. — SERTILLANGES, sur la morale grecque, dans la *Revue de philosophie*, 1er avril 1903.

O. HABERT.

CHAPITRE VIII

LA RELIGION ROMAINE

La religion romaine et la religion à Rome. Les origines, le syncrétisme final (1).

I. Des origines jusqu'à la réforme d'Auguste.

Origines (2). — *Idée que le Romain se fait de la divinité. Animisme, tendance panthéistique. Dieux des* Indigitamenta. Dii consentes (3). — *Attitude du Romain vis-à-vis de ses dieux. Importance du culte* (4). — *Religion et magie* (5). — *Divination, art augural, aruspicine* (6). — *Traces d'une ancienne zoolâtrie. Totémisme ?* (7). — *Les interdits* (8). — *Le fétichisme et la religion romaine* (9). — *L'âme humaine. Survivance. L'âme après la mort. Sanctions d'outre-tombe. Culte des morts* (10). — *Organisation du culte. Culte public. Collèges sacerdotaux* (11). — *Le sacrifice* (12). — *Le culte familial. Charme et valeur morale de ce culte. Valeur morale de la religion romaine* (13). — *Introduction d'éléments étrangers. Éléments étrusques : Triade capitoline. Anthropomorphisme. Éléments grecs : Livres sibyllins, lectisternes, supplications. Caractère démocratique des nouveaux cultes* (14). — *Assimilation des dieux romains aux dieux grecs. L'invasion hellénique. Décadence de l'ancienne religion. Première apparition des cultes orientaux* (15).

II. La réforme d'Auguste.

Réforme d'Auguste (16). — *Culte impérial. La déesse Rome. L'apothéose. Première forme du syncrétisme* (17). — *Évolution des besoins religieux* (18).

III. Les religions orientales et le syncrétisme.

L'orientalisme. Ses agents (19). — *Le prêtre* (20). — *Traits communs aux religions orientales. Nature. Procédés. Mysticisme et sensualisme* (21). — *Les mystères* (22). — *Le culte de Mithra à Rome. Le*

mithriacisme : théologie solaire, dualisme, démonologie, morale, culte (23). — *Magie et astrologie* (24). — *Le syncrétisme* (25). — *Le paganisme romain du* IVe *siècle* (26). — *Syncrétisme et christianisme* (27). — *Ressemblances, différences. Esprit du syncrétisme et du christianisme. Leur antagonisme* (28). — *Accord des tendances religieuses et sociales du* IVe *siècle et du christianisme* (29). — *Pourquoi le christianisme fut persécuté* (30). — *Fin du paganisme* (31).

1. Il ne faut pas confondre la *religion romaine* et la *religion à Rome*. Il y a une religion romaine, puis les cultes de tout l'univers affluèrent à Rome, d'où ils se répandirent en tous sens. Mais sous ces alluvions multiples, à travers les âges et jusqu'à la fin, quelque chose du vieux fonds romain subsiste. Il y eut juxtaposition plutôt qu'évolution. La tendance à l'abstraction d'une part, les intimes cultes familiaux, auxquels se rattachent en quelque mesure ceux de la cité, d'autre part, ne disparurent qu'avec l'antique religion, et ce n'est pas sans surprise qu'à l'extrême déclin du paganisme romain, on retrouve, aussi vivace que jamais, le plus vieux peut-être de tous les cultes, le plus cher au cœur des Romains, celui des Pénates privés et aussi des Pénates publics : à l'heure où la lutte entre le vieux monde et le nouveau semble presque circonscrite entre la religion à la fois mystique et philosophique de Mithra et le christianisme, l'image de Vesta portant le Palladium troyen, gage de la puissance romaine, se dresse au revers des monnaies impériales. Plus tard encore, l'Église ne parvient qu'à grand'peine à éteindre le culte domestique des Lares et des Pénates.

Aussi bien, dans cette courte étude, deux moments doivent surtout retenir notre attention : les origines, où nous pouvons observer la position prise par le véritable esprit romain en face du fait religieux, et la période finale, celle du syncrétisme païen, dernier rempart, non plus d'une religion locale, mais du polythéisme antique contre le christianisme.

I

DES ORIGINES JUSQU'A LA RÉFORME D'AUGUSTE

2. La religion romaine se rattache au groupe des religions italiques. Pas plus que le peuple romain elle n'est homogène. Elle résulte d'une fusion entre le culte des Ramnes qui habitaient primitivement le Palatin et des Tities (Sabins) établis sur le Quirinal, auxquels il faut ajouter quelques apports étrusques et de lointaines, mais non décisives encore, influences grecques. Des traces de cette double origine subsisteront longtemps, car Ovide nous apprend que, de son temps encore, certaines fêtes étaient particulières aux quartiers anciennement habités par les Sabins. L'organisation sacerdotale s'en ressentit également. Mais il nous importe assez peu : l'esprit des Ramnes et des Tities était le même. On n'en saurait dire autant de celui des Étrusques dont l'influence fut grande au temps des Tarquins. Mais elle s'exerça peu sur la religion. Rome dut surtout aux Étrusques l'art secondaire de l'aruspicine, qu'il ne faut pas confondre avec celui des augures, d'origine grecque, et le groupement de la triade capitoline, Jupiter, Junon et Minerve. Quelques pratiques du culte décèlent une infiltration des doctrines pythagoriciennes. Le roi sabin Numa, l'organisateur de la religion romaine, passait en effet pour en avoir été l'adepte.

La religion romaine, en somme, ou pour mieux dire le groupe dont elle relève, est franchement originale et présente un contraste très net avec la religion grecque, poétique, pittoresque, symbolique, et les croyances étrusques, sombres et imprégnées d'orientalisme.

3. Comment le Romain se figure-t-il la divinité ? D'une manière purement idéale et abstraite. Les dieux romains apparaissent moins comme des personnes que comme des conceptions de l'esprit. Que sont ces dieux en effet ? S'il est une qualité romaine, c'est le sens pratique. Or pas d'esprit pratique sans l'esprit d'observation, et celui-ci, à son tour, implique dans une certaine mesure l'esprit d'analyse. Ce goût de l'analyse, joint à une tendance marquée

vers l'abstraction, aboutit, théologiquement, à des conséquences assez singulières. Pas un acte, pas un geste, pour ainsi dire, de la nature, qui ne soit catalogué et dont on n'attribue l'apanage à un esprit, à un dieu. En veut-on un exemple? Soit la première enfance : *Potina*, *Diduca*, apprennent à l'enfant à boire et à manger, *Cuba* à se coucher, *Ossipago* forme ses os, tandis que *Carna* veille à ses chairs, *Levana* l'aide à se soulever, *Statilina* à se tenir debout, *Adeona*, *Abeona* lui enseignent à avancer, à reculer, *Farinus*, *Fabulinus*, à parler. Inutile de continuer, qu'il s'agisse d'un grain de blé qui lève ou d'une porte qui se ferme, il en est ainsi de tout. De là un polythéisme qui peut se multiplier à l'infini, et en même temps une sécheresse qui exclut toute représentation plastique. Même de simples idées, *Fortuna*, *Victoria*, *Salus* et beaucoup d'autres, sont personnifiées. Enfin toute chose, tout être a son Génie. L'animisme latin est donc d'une nature assez particulière, et poussé si loin qu'il semble faire éclater le cadre où il se limite d'ordinaire. Au fond cette poussière de dieux, nullement anthropomorphiques, révèle une tendance panthéistique. Une telle analyse n'est pas l'œuvre d'un jour. Elle suppose une longue suite d'observations, une science élémentaire des choses minutieusement élaborée. Puisque tout acte a son dieu, à mesure que l'on discernera plus de parties dans un phénomène, on connaîtra plus de dieux. Inversement, moins ce travail sera avancé, moins l'on connaîtra de dieux. Logiquement on devrait remonter jusqu'à l'unité du *Numen*, de la puissance divine.

Ces dieux minuscules, contenus dans des listes appelées *Indigitamenta*, que l'on attribuait à Numa, étaient-ils considérés comme des êtres personnels ? Oui, sans doute, pour la croyance populaire. Non, peut-être, si l'on remonte à la source. Ainsi Jupiter est invoqué sous le nom de *Jupiter Libertas*, *Jupiter Fulgur*, *Jupiter Juventus*, *Jupiter Pecunia*, mais aussi on invoque directement *Fulgur*, divinité d'un phénomène naturel, *Juventus*, *Libertas*, etc., abstractions divinisées. Nous saisissons le procédé sur le vif. En fait ces dernières divinités ne sont que des sortes d'épithètes, présentées sous forme nominale. Avec le temps elles prirent une personnalité, mais froide et idéale.

Ainsi l'animisme apparaît ici comme un phénomène secondaire et non primitif.

Il n'y a point de motif pour qu'un pareil travail de décomposition et d'abstraction s'arrête jamais, et en effet les devises des monnaies impériales le montrent encore à l'œuvre. *Fortuna*, *Victoria*, *Salus imperatoris*, ne sont pas la *Fortune*, la *Victoire*, la *Santé*, en général, mais la *Fortune*, la *Victoire*, la *Santé* de tel empereur, autant de divinités particulières.

Sous tant de noms, il est donc juste de reconnaître des attributs personnifiés qui se rattachent à de grandes divinités. Il y a en effet une hiérarchie divine, bien marquée par les sacerdoces. Le plus grand dieu était Janus, puis venaient Jupiter, Mars et Quirinus. Un peu plus tard on rencontre les douze grands dieux *consentes*, six masculins, six féminins, dont la liste, telle qu'Ennius la transcrit, se ressent manifestement de l'influence grecque. Le vieux poète les énumère en deux vers bien connus :

Juno Vesta Minerva Ceres Diana Venus Mars
Mercurius Jovi Neptunus Volcanus Apollo.

Varron citait encore parmi les dieux principaux *Saturne*, *Genius*, *Sol*, *Orcus*, *Liber Pater*, *Tellus* et *Luna*. Au sommet de cette hiérarchie, soit Janus à l'époque la plus lointaine, soit Jupiter lorsque celui-ci se fut confondu avec le *Zeus* grec, le Romain entrevoit le Dieu suprême, maître de toutes les choses et de tous les êtres, *Pater*, *Divinus Deus*, *Creator bonus*, comme le rituel prescrivait d'invoquer Janus.

4. Ce travail de recomposition que nous venons d'esquisser, les derniers païens, jaloux de justifier au regard de la philosophie et du christianisme un polythéisme dont eux-mêmes sentaient la faiblesse, l'avaient fait avant nous. Mais le vieux Romain, lui, suivait la pente où l'inclinait sa nature, et, sans tant philosopher, n'avait qu'un souci, atteindre tous les dieux par ses prières, n'en laisser échapper aucun dont l'ignorance ou l'oubli eussent pu lui faire un ennemi.

C'est ici qu'apparaît l'esprit pratique, formaliste et terre à terre qui règle ses rapports avec les dieux. Il y a des for-

mules, des gestes, des sacrifices qui plaisent aux dieux. Les connaître constitue toute une science, le droit pontifical, dont les ministres du culte, tous patriciens, gardent jalousement le secret. Ils n'en communiquent au père de famille que ce qu'il a besoin de savoir pour l'exercice du culte privé. Toute infraction aux règles du sacrifice, toute erreur dans les mots, même toute distraction de l'esprit (c'est en ce sens que l'on a pu dire que le sacrifice romain est une méditation), entraîne la nullité et peut exciter le courroux divin.

Peu de théologie dans cette religion, point de dogmes, point de légendes, point de fêtes brillantes comme en Grèce, mais un culte minutieux, illustré de formules compliquées et loquaces qui semblent tisser autour du dieu un réseau serré d'invocations auxquelles il ne puisse échapper. On n'a garde d'omettre son sexe, car, chose assez singulière, ces dieux si impersonnels ont un sexe et souvent marchent par couples : *Janus* et *Jana*, *Jupiter* et *Junon*. Si l'on ignore ce sexe, on supplée à cette lacune par la formule élastique *sive deus sive dea*. Grâce à cette stricte observance et à ces précautions, on obtiendra du dieu sa bienveillance ou tout au moins sa neutralité : c'est un trafic, un marché, et qui ne porte que sur les biens matériels. Fille légitime de cet esprit formaliste est l'idée de la *substitution* qui offre l'image lorsqu'il est trop difficile ou trop scabreux de donner la chose : ainsi les mannequins d'osier jetés dans le Tibre ou les têtes d'oignons offertes à Jupiter rappellent sans doute d'antiques sacrifices humains.

5. Cette religion n'est-elle donc qu'une sorte de magie ? Ses procédés, il faut l'avouer, ne diffèrent guère parfois de ceux de la magie sympathique, par exemple lorsque pour obtenir la pluie on jette dans le Tibre les mannequins dont nous venons de parler, ou qu'aux *Robigalia* on sacrifie des chiennes rousses pour préserver les blés de la rouille. Mais sans doute faut-il voir là soit la survivance d'une pratique primitive dont on avait oublié l'origine magique, soit un symbolisme en somme assez simple. Le fait est qu'aux temps historiques la magie était interdite. La loi des Douze Tables la condamne. On en usait cependant, et le vieux Caton divulgue sans scrupule des formules bonnes

pour les bêtes et les végétaux de la ferme et même pour les gens. On s'est d'ailleurs demandé si ces formules étaient d'origine latine. Il ne semble pas en somme, et autant que l'on peut juger, que le bon sens des Romains ait fait un trop large crédit à la magie et qu'elle ait tenu une place très grande dans ses préoccupations.

Quoi qu'il en soit, l'intention doit servir de critérium. Cela est capital, c'est toute la différence entre la religion et la magie. La religion pourra user de procédés qui rappellent ceux de la magie, mais paroles, gestes, sacrifices, sont des actes de prière. Or les formules que nous connaissons, loin d'impliquer la prétention de forcer le libre arbitre des dieux, ne peuvent s'interpréter que comme de pressantes supplications. Même la terrible *devotio*, cet héroïque marché par lequel le citoyen offre aux dieux sa propre vie en échange de la victoire des siens et entraîne dans sa perte ses ennemis, même la *devotio* n'est qu'une prière et les dieux restent maîtres de l'exaucer ou d'y demeurer sourds (1). La magie, au contraire, prétend imposer aux dieux une contrainte. Cette distinction très nette s'éclaire d'une observation que suggère la médecine antique. Les extraordinaires recettes médicales que Pline énumère avec complaisance ne diffèrent point des surprenantes compositions de la médecine magique, qu'il blâme (2). Mais la médecine naturelle, si enfantine que nous paraissent ses tâtonnements, explicables en un temps qui ignorait la chimie, est cependant scientifique, du moins en ce qu'elle cherche par des procédés physiques à obtenir une action physique. La magie au contraire a la prétention de se rendre nécessairement maîtresse de la nature grâce au pouvoir surnaturel qu'elle attribue à ses opérations.

La religion diffère encore de la magie par le but qui est bon, ou doit l'être, tandis que la seconde, et c'est la magie noire, s'employait souvent pour des fins peu louables. Ainsi la cérémonie des *Lemuria* est toute magique de forme :

(1) Formule de la *devotio*, Tite-Live, VIII, IX. Cf. Macrobe, *Sat.*, III, XIX, 10-20, formule de la *devotio* d'une armée adverse par le général ennemi.

(2) Pline, *H. N.*, XXX, VII, éd. Littré.

le père de famille, pieds nus, vêtements flottants, claquait le pouce entre les doigts pour écarter les fantômes, faisait résonner l'airain, jetait derrière lui des fèves en prononçant des formules de conjuration. La religion ne se distingue ici de la magie que par l'intention qui est bonne et utile, puisque les Lémures sont des revenants malfaisants. C'est pourquoi cette cérémonie est licite et fait partie de la religion traditionnelle. En pareil cas la loi seule fait le départ. Elle a ses motifs, tirés de la raison pratique et de la moralité.

Cette distinction entre la prière et la contrainte, trop philosophique pour des esprits grossiers, n'apparaissait sans doute pas bien nettement à la plupart des anciens Romains. Du moins les plus éclairés d'entre eux l'entrevoyaient, puisqu'ils ne confondirent pas Magie et Religion (1). Les cérémonies d'apparence magique, encore nombreuses, subsistant dans la religion romaine, ne sont peut-être que des survivances d'un état antérieur qui nous échappe, et qui ont changé de valeur.

6. Une condition excellente pour éviter de mécontenter les dieux, c'est de s'assurer par avance de leur volonté. Il ne s'agit pas ici de prévoir l'avenir, mais simplement de savoir s'ils permettent ou non une entreprise, y sont hostiles ou favorables. A ce besoin répond la divination, que l'on trouve établie à Rome dès les temps les plus reculés. Elle y prend mille formes, comme partout, mais la religion officielle, l'État, ne connaît que la divination par les auspices, ou vol des oiseaux, par l'inspection des entrailles, par le repas des poulets sacrés. L'aruspicine emploie beaucoup d'autres moyens et en outre se mêle de prophétiser mais loin d'être officielle, à plus d'une reprise elle fut interdite. La superstition enfin interprétait, comme signes, quantité de faits insignifiants. Elle s'appliquait en outre

(1) Pline semble attribuer à la prière une puissance magique ; il entrevoit cependant une distinction : *deos preces aliquas exaudire aut illis moveri verbis*. En somme il semble dire que si les dieux se laissent ou toucher ou contraindre par les formules, c'est qu'ils le veulent bien, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas contrainte. *H. N.*, XXVIII, III.

à une foule d'autres choses qu'il est inutile d'énumérer ici et touchait souvent à la magie. Les magistrats se transmettaient le droit d'auspice, et comme ils n'avaient qu'à signaler l'opposition des dieux pour arrêter un vote, faire dissoudre une assemblée, ajourner le départ d'une armée, on voit quel instrument était ce droit aux mains des patriciens. La conquête religieuse marcha de pair avec la conquête politique dans la lutte qui se termina par l'égalité des deux ordres.

7. Des végétaux, des animaux tiennent une place assez considérable dans les superstitions et les coutumes religieuses des Romains : le pivert (*picus*), dont l'anthropomorphisme fit un roi légendaire; le poulet, dont l'appétit l'emportait sur les décisions des généraux; le loup, l'aigle, le sanglier qui figuraient sur les enseignes militaires ; oies, taureaux, brebis, serpents, animaux de sacrifices ou d'augure, objets de vénération ou revêtus d'un caractère qui semble attester une ancienne zoolâtrie. Parmi les végétaux, la fève doit peut-être aux doctrines pythagoriciennes le caractère religieux qui lui fait jouer un rôle dans certaines cérémonies ; mais que dire du figuier, de l'oignon, sans parler d'autres espèces mêlées aussi aux plus bizarres recettes de la médecine ou de la magie ? Tout cela est trop obscur pour qu'on se risque à une explication. Que ces survivances, tant à Rome qu'ailleurs, remontent aux plus anciens rapports entre l'homme et les animaux, cela est fort vraisemblable; mais qu'en Italie, ces rapports aient pris la forme totémique, on a pu l'affirmer, non le démontrer. On ne saurait tirer argument des noms romains empruntés aux espèces animales, et qui n'ont peut-être rien de plus mystérieux que nos Lecoq et nos Renard, que les Wolf ou les Fuchs des Allemands.

8. Il existait à Rome de nombreux interdits (1) :

(1) Nous préférons n'user point du mot *tabou*, surtout parce que la mode couvre de ce vocable sauvage des faits très divers et dont il semble que beaucoup puissent s'expliquer par la plus élémentaire psychologie. Pour un peu on appellerait *tabou* tout ce qui est défendu, même des usages qui manifestement n'ont d'autres origines que le respect ou la bienséance, et qu'une prescription

jours néfastes, où l'on ne devait pas prononcer officiellement les mots du culte et du droit (*fari*) ; jours *feriés*, où l'on ne travaille pas, sauf exceptions tirées de l'utilité ; défense de couper le bois consacré aux dieux, sinon par la main des prêtres, avec un cérémonial particulier ; défense au dictateur de monter à cheval, au *flamine dialis* d'user de fèves, de toucher un cheval, de marcher sur une vigne, etc. Certaines de ces interdictions sont levées par des purifications, ainsi lorsqu'on s'est trouvé en contact avec un mort, ou par la nécessité, comme de faire usage d'armes prises sur l'ennemi et consacrées aux dieux.

9. Y a-t-il trace de fétichisme dans la vieille religion romaine ? Cela est assez difficile à décider. Sans doute, Jupiter, dieu de la guerre, était figuré par une lance, et l'on honorait cette lance. Est-ce à dire que Jupiter était censé habiter cette lance, ou bien doit-on la considérer comme un symbole très simple, naturel même en un temps où l'anthropomorphisme n'avait pas encore envahi la religion, où la sculpture était à peu près inconnue à Rome ? Lorsqu'on constate les confusions que font des protestants et des israélites actuels, même savants ou éclairés par ailleurs, au sujet de certaines parties même fondamentales du catholicisme, comment prétendre, sans outrecuidance risible, trancher pour des époques et des idées qui nous sont, en somme, si mal connues et parfois si étrangères ? Le silex (*Jupiter lapis*) avec lequel les Féciaux immolaient un porc n'est-il pas simplement un instrument primitif rituellement conservé ? La pierre qui représentait Jupiter, cette borne que l'on faisait sortir pour demander la pluie (*Jupiter Elicius*), n'est-elle pas un symbole d'une attribution particulière du dieu de la lumière, de la pluie, du vent, du tonnerre, de qui par là même dépendait l'agriculture, du dieu gardien des bornes et des champs également honoré sous la forme d'une borne dans le temple du Capitole? L'esprit pratique des vieux Romains, redisons-le, ramenait volontiers ses dieux à des fonctions terre à terre et précises. Tout cela semble se rattacher assez logiquement au système des

religieuse a consacrés. Est-il même juste d'assimiler au *tabou* la *consécration* aux dieux des objets ou des êtres vivants ?

dii certi, qui, nous l'avons dit, ne sont que des aspects de divinités plus générales. Il ne nous paraît donc nullement certain qu'il y ait eu là fétichisme, au sens propre, c'est-à-dire culte rendu à un objet *possédé* par un esprit.

10. La notion d'âme n'est pas assez dégagée encore pour que l'on puisse dire que les vieux Romains croyaient à l'immortalité. Du moins l'idée d'une survivance, quelle qu'elle fût, après la mort, n'est pas douteuse. Mânes, Larves, Lémures, que l'on honore avec une piété touchante ou que l'on conjure comme des hôtes importuns et nuisibles, sont les formes que prend ce quelque chose qui survit à l'homme. Quel sort lui est réservé ? La réponse ne peut être que vague, comme l'idée qu'elle essaie de traduire. Les Mânes étaient en rapports avec les divinités infernales. La formule de la *Devotio* semble indiquer qu'on leur attribuait comme séjour les profondeurs mystérieuses de la terre, où le corps avait été inhumé. Tous les morts ne subissent pas le même traitement. Ainsi les hommes morts de mort violente ou chargés de crimes apparaissent aux vivants, viennent les tourmenter ou les implorer sous forme de Larves et de Lémures. La notion des peines et des récompenses réservées aux hommes dans la vie future, selon leur mérite, n'est, en tout cas, pas établie sur une base bien ferme, car ceux qui périssent de mort violente ou demeurent privés des rites de la sépulture n'errent pas moins misérablement que les criminels, victimes irresponsables de ce péché rituel qui chez les vivants exigeait des expiations sans nulle portée morale. Les Mânes, en général, sont plutôt considérés comme des amis et des protecteurs, mais à la condition qu'on satisfasse aux exigences rituelles, qu'on honore leur mémoire, ce que l'on ne manque pas de faire par un culte privé et public, notamment lors de la fête des *Parentalia*. Les Romains ne semblent pas avoir primitivement divinisé leurs morts. L'idée de l'héroïsation est d'importation grecque et sans doute d'origine orientale. Elle ne fut appliquée que rétrospectivement à des rois légendaires et à Romulus. Seulement le départ n'est pas très net dans l'esprit romain entre les dieux et les âmes des défunts.

Naturellement *Mors* était une abstraction divinisée.

Dis Pater, remplacé par Pluton, à l'âge classique, gouvernait le royaume des ombres, tandis qu'Orcus en était le pourvoyeur, Orcus figure moitié bouffonne, moitié tragique, d'où est sorti le type de l'ogre.

11. Le vieux Romain vit donc dans une relation continuelle avec ses dieux. Sentant partout autour de lui la divinité, il redoute à chaque instant de lui déplaire, et pour éviter ce malheur il s'entoure des précautions rituelles les plus minutieuses. S'il faut en croire Lucrèce, il vivrait dans une crainte sans trève. Le débarrasser de cet amas de superstitions — et Lucrèce entend par là de toute religion — serait le plus grand service que la philosophie pût lui rendre.

Assurément, et pour le crédit que nous devons accorder à un témoin tel que Lucrèce, prévenu mais intelligent, et pour ce que nous savons par ailleurs, il y a une part de vérité dans cette façon de juger la religion romaine. Néanmoins le souci d'excuser ou d'expliquer Lucrèce a fait parfois pousser le tableau trop au noir. Rien de plus aimable, tout au moins, que les peintures du culte domestique tel que nous le retracent les poètes, dramatiques et autres. Comment ne voit-on pas que les dieux représentaient pour une grande part les forces de la nature, trop véritablement dangereuses, nuisibles ou aléatoires, et que la religion, en fournissant à l'homme des moyens, illusoires ou non, de se concilier ces forces ou de les neutraliser, contenait en elle-même le remède aux terreurs qu'elle inspirait ? En outre, surtout peut-être, la question doit être envisagée sous une autre face. Que vaut cette religion au point de vue moral ? « Le plus religieux des hommes », selon l'expression de Salluste, le vieux Romain en est-il meilleur pour cela, et aux vertus que l'on s'accorde à lui reconnaître, la religion a-t-elle quelque part ? Questions, on le sait, souvent posées de notre temps pour les religions en général.

Pour répondre avec plus de sûreté, il n'est pas inutile, bien que la voie puisse paraître détournée, de jeter d'abord un regard sur le culte, à l'organisation et aux pratiques duquel cette question est liée en partie. Aussi bien la religion romaine, qui n'a guère de mythologie, est plus un culte qu'une théologie.

Il n'y eut jamais à Rome de conflit entre l'État et le clergé, parce que les mêmes personnes présidaient à la religion et gouvernaient la République. Les anciens s'étaient parfaitement rendu compte de ce fait (1). Les prêtres n'étaient que des magistrats préposés aux choses sacrées.

On distinguait le culte public (*sacra publica*) et le culte privé (*sacra privata*), dont l'un concernait l'État, l'autre la famille ou la *gens*.

Le culte public était entre les mains du *rex sacrorum*, héritier de quelques-unes des prérogatives royales. Il s'exerçait par les *flamines majeurs* de Jupiter, de Mars et de Quirinus, enchaînés par des règles étroites, empreintes d'antiques superstitions, et douze *flamines mineurs* ; par les quatre grands collèges : 1° des *Pontifes*, que présidait le *grand pontife* dont l'autorité ira toujours croissant, si bien que, sous l'empire, le prince prendra le plus souvent ce titre pour lui-même ; le grand pontife, assisté de son collège, surveille tout le culte national (2), nomme les flamines, rédige le calendrier, préside aux cultes de Jupiter Capitolin et de Vesta, il est le chef des *Vestales*, gardiennes du foyer de l'État, jeunes filles de naissance libre, qui dès l'enfance sont vouées au culte de la déesse et doivent y demeurer trente ans, sans laisser s'éteindre le feu ni manquer à leur vœu de virginité, sous peine d'être enterrées vives ; 2° des *Augures*, interprètes des auspices ; 3° des *Quindecemviri sacris faciundis*, qui conservaient et interprétaient les *Livres sibyllins* et furent les principaux introducteurs du culte grec en Italie ; 4° enfin, des *Septemviri epulones* qui préparaient les repas sacrés, ce à quoi, prétendait la malignité publique, ils s'entendaient à merveille. Il y avait en outre des confréries officielles chargées par l'État de divers cultes : *Luperques*, qui célébraient Faunus et Pan, dieux rustiques ; les *frères Arvales*, collège patricien qui adorait *Dea Dia* ; les *Saliens*, consacrés à Mars, gardiens des boucliers sacrés, dont la forme mycé-

(1) Cicéron, *Pro domo sua*, I.

(2) La création de ce collège permit à l'État de conserver la haute main sur les cultes étrangers.

nienne atteste l'antique origine (1) : le chant des Saliens, l'un des plus curieux monuments conservés de la très vieille langue latine, accompagnait la danse sacrée de ces prêtres; les *Féciaux*, chargés des cérémonies religieuses dans les relations avec l'étranger, déclarations de guerre, traités de paix ou d'alliance, etc. Enfin quelques cultes publics, pour divers motifs, demeuraient le privilège de certaines familles patriciennes.

12. Les *sacrifices* avaient lieu dans des endroits consacrés, temples ou chapelles. Ils avaient pour but soit de connaître la volonté des dieux par l'inspection des viscères, soit de s'assurer leur bienveillance, de les remercier, ou d'apaiser leur courroux. Ils étaient sanglants ou non sanglants. Les premiers consistaient surtout en offrande des produits de la culture, en lait, en gâteaux ; parmi les seconds, les plus solennels étaient les *suovetaurilia*, dont le nom indique la nature des victimes. Les sacrifices humains n'étaient pas inconnus aux Romains, et si, dans la plupart des cas, on eut de bonne heure recours à la substitution ; cependant encore après la bataille de Cannes on enterra vivants dans le *forum boarium* deux couples de Grecs et de Gaulois; Tite-Live en relatant le fait a soin d'avertir qu'il n'était nullement conforme aux habitudes romaines, mais cette assertion paraît plus optimiste que vraie. Le traitement infligé aux Vestales semble bien avoir le caractère d'un sacrifice expiatoire (*piaculum*) pour les crimes commis envers la déesse autant que d'un châtiment, comme du reste l'exécution des condamnés à mort.

Le *ver sacrum*, consécration aux dieux de tout ce qui était né dans un même printemps, hommes et bêtes, était sans doute à l'origine un sacrifice sanglant, mais à l'époque historique cette *consecratio* se bornait à l'expulsion du territoire et à la fondation d'une colonie, plus tard encore à l'immolation des seuls animaux habituellement offerts en sacrifice. En général, la religion romaine, telle que Numa l'avait réglée, non seulement proscrit les sacrifices humains, mais préfère les sacrifices non sanglants.

(1) Helbig, *Sur les attributs de Saliens*. Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. XXXVII, 2e partie, 1905.

On a voulu voir un caractère communiel dans ce fait que certaines parties des victimes étaient consommées par les sacrificateurs et aussi par des magistrats, comme dans le *suovetaurile*. Mais ce caractère dépendrait d'une organisation totémique primitive, dont l'existence, nous l'avons dit, n'est nullement démontrée. Le banquet sacré au contraire est une chose très ordinaire. En outre, pour qu'il y ait vraiment banquet communiel, il faut que la victime consommée ait un caractère divin, soit devenue en quelque sorte le dieu même auquel elle est consacrée. Or, si la victime romaine est consacrée au dieu, rien n'indique qu'elle devienne un habitacle divin ; elle n'est pas dieu elle-même.

Au culte public se rattachent les *sacra popularia*, intermédiaires entre les *sacra publica*, et les *sacra privata*. Célébrés par les habitants d'un même quartier, ils s'adressent en particulier aux *Lares compitales*, protecteurs des rues et des carrefours, et prendront sous l'Empire une grande importance. Beaucoup de fêtes rustiques, *Cerealia*, *Ambarvalia*, *Saturnalia*, s'y rattachent.

13. Tandis que dans les *sacra publica* les prêtres seuls agissent, qu'aux *sacra popularia* toute la population prend une part joyeuse, les *sacra privata* ne dépassent pas l'intérieur de la famille. C'est la partie la plus intime du culte romain, la plus sympathique, celle qui exerçait le plus d'impression sur les âmes ; c'est par elle, mais non uniquement par elle, que la religion se rattachait à la morale. Le culte des Pénates exigeait une grande pureté ; on n'approchait de leur autel que purifié ; les devoirs leur sont rendus, pour ce motif, de préférence par les enfants et les jeunes filles. Chaque matin, la prière prononcée par le *paterfamilias* réunit autour de l'autel domestique la mère, les enfants, les esclaves. C'est au dieu Lare qu'elle s'adresse, et cette habitude persiste sous l'Empire ; on voit de bons empereurs la mettre en pratique. Pendant le repas, l'enfant prend quelques parcelles des aliments et les porte sur le foyer qui les consume. Pendant ce temps les convives observent un silence religieux. Les fêtes de famille sont nombreuses et la religion n'est exclue d'aucune : kalendes, nones, ides de chaque mois sont marquées par des sacrifices ; anniversaires de naissance, fêtes commémora,

tives des morts de la famille, Saturnales, grossières, mais qui ne dégénérèrent en orgie qu'après que Rome eut appris ce qu'était une orgie ; beaucoup d'autres fêtes d'un caractère à la fois champêtre et familial, réunissent à la même table parents et amis, et parfois maîtres et esclaves. Alors, les Lares sont couronnés de fleurs, on leur offre des gâteaux, du miel, de l'encens. Lorsque le père sacrifie, il n'a pas d'autre *enfant de chœur* que son fils. Enfin les *sacra familia* des plébéiens imitent ceux des patriciens, tandis que les fêtes plus étendues de la *Gens* ravivent le lien du sang et la parenté religieuse entre les branches parfois fort éloignées.

Innocente, chaste, la religion privée entretient l'enfant dans un état de gravité douce et dans cette pureté à laquelle les vieux Romains attachaient tant de prix ; elle atténue la rudesse de la vie romaine en y introduisant une note familière et poétique; enfin elle consacre et resserre la vie de famille, apporte à l'esclavage même quelque relâche.

La valeur morale du culte privé ne saurait donc être mise en doute. Par son action continue et le charme qu'il répand sur la vie de famille, il détermine une ambiance dont les impressions descendent et se gravent plus profondément dans la conscience que n'importe quel enseignement didactique. Et c'est pourquoi nous avons rapproché la question du culte et celle de la morale. Mais il y a plus. Le sentiment religieux, même les cultes familiaux mis à part, n'est point uniquement fait de terreur. Il pénètre jusqu'aux profondeurs de l'âme romaine et, selon l'expression de M. Mommsen, on trouve « au cœur de la religion romaine cette impulsion morale profonde qui amène l'homme à établir une relation entre le crime et le châtiment terrestres et le monde des dieux, et à considérer le crime comme une offense contre les dieux et le châtiment comme une expiation (1). » De fait, il suffit d'ouvrir les yeux pour reconnaître à quel point la religion pénètre tous les actes de la vie morale. C'est à cet esprit religieux que le Grec Polybe attribue la supériorité des Romains sur tous

(1) Mommsen, *Histoire romaine*, t. I, p. 219.

les autres peuples (1). Il admirait surtout, en Grec qui n'a point d'illusions sur la probité de ses concitoyens, l'honnêteté des Romains en matière d'argent : le seul serment, où l'on prenait les dieux à témoin, était plus efficace que toutes les cautions. Le *droit fécial*, essentiellement religieux, marque un progrès admirable sur l'ancienne brutalité, il interdit les agressions, entoure la déclaration de guerre de délais et de formalités, fait d'un traité un acte religieux, de sa violation un sacrilège ; c'est un code du *droit des gens*. Ternir la pureté du foyer conjugal est une offense à Vesta. Le coupable condamné est maudit, comme excommunié. Même cette malédiction atteint des faits que la loi laisse impunis : sévices exercés par l'enfant contre son père, infidélité d'un client ou d'un patron à remplir ses obligations.

Enfin, et d'une manière générale, comme l'écrit Cicéron, « c'est avec une âme pure qu'il convient d'aborder les dieux, car tout notre être est renfermé dans notre âme. Cela ne signifie pas que l'on ne garde aussi la pureté du corps, mais il importe de bien comprendre ceci : puisque l'âme l'emporte de beaucoup sur le corps, pour garder un corps chaste, il faut avant tout veiller à conserver la pureté de l'âme (2). » Belles paroles, d'un philosophe, il est vrai, mais que ne dément pas ce que l'observation des faits nous donne à connaître de la religion pratique.

Un autre caractère moral de la vieille religion ressort de cette idée, éminemment civique, qu'il y a des fautes nationales, des châtiments collectifs, des expiations, des dévouements collectifs : tel crime, comme la rupture de ses vœux par une vestale, peut entraîner une peste ; un fléau dont on ignore l'origine peut avoir pour cause quelque faute privée ou quelque infraction insoupçonnée aux lois divines. En pareils cas, il ne faut pas moins qu'un *piaculum* public pour apaiser la colère des dieux. Ou encore, pour obtenir la victoire, rien ne sera plus efficace que la *devotio* d'un chef qui se sacrifie pour le salut commun. La religion est donc la gardienne des lois et la garantie du bien général.

(1) Polybe, VI, LVI.
(2) Cicéron, *De legibus*, II, X,XXIV.

On conçoit dès lors qu'un jurisconsulte incrédule, comme Scévola, dédaigne les fables poétiques, attache au contraire la plus grande importance au maintien des cultes officiels.

Arrêtons-nous et constatons qu'à Rome, la religion fut la première et la plus efficace *police*.

Elle fut aussi, en plus d'un cas, la conseillère de l'hygiène, qui bien souvent n'intéresse pas moins la dignité que la santé humaine : lustration des maisons par l'eau et le feu, incinération, pureté corporelle exigée pour les actes religieux, défense d'enterrer les morts dans l'enceinte de la ville, obligation d'entretenir le feu du foyer. Que ces prescriptions aient été triées par les prêtres parmi un plus grand nombre qui à l'origine n'auraient point eu en vue un avantage hygiénique, c'est ce que nous ignorons et ce qu'on ne nous a point démontré. Mais peu importe ici : à prendre la religion romaine à l'époque historique, il est bien peu vraisemblable que de telles rencontres avec les lois de l'hygiène soient purement fortuites. Il est d'ailleurs de ces prescriptions, comme celles d'inhumer les morts hors de la ville, qui sont de date relativement récente, puisque antérieurement l'usage était de les enterrer dans le sol même de la maison.

Enfin les *sodalités*, ou collèges de petites gens, dont quelques-unes, comme les collèges funéraires, devaient acquérir une grande importance historique, avec leurs cultes particuliers, leurs fêtes, leurs banquets, leurs sacrifices, font naître, entre les déshérités qu'une société aristocratique laissait en dehors des cultes familiaux, quelques germes de solidarité et donnent une existence morale à cette poussière d'hommes.

Il nous est donc permis de conclure qu'il y eut à Rome un accord étroit entre la religion, prise dans son ensemble, aux siècles où elle florissait dans sa pureté, et la morale. Affaiblir la première n'allait pas sans porter atteinte à la seconde. Il y parut quand le scepticisme eut remplacé la foi, et que l'épicuréisme pratique, seul à la portée d'un peuple sans finesse, exerça ses ravages. C'est ce dont un Fabricius avait bien le sentiment, lorsque, au temps des guerres contre Pyrrhus, il entendit pour la première fois parler de cette doctrine.

14. Accueillante à tous les dieux, de par l'idée qu'elle se faisait de la divinité, s'associant avec les peuples vaincus leurs dieux qu'elle avait parfois *évoqués* pour les faire passer de son côté, Rome vit de très bonne heure s'introduire dans son panthéon des dieux italiques, puis ce furent des dieux étrangers, grecs surtout d'abord. Elle se contentait de ne pas leur élever de temples dans l'intérieur de l'enceinte. Sous les Tarquins cependant des éléments étrangers s'incorporèrent à la religion primitive. La triade Jupiter, Junon, Minerve, était très vénérée en Étrurie. Les deux premiers de ces dieux étaient déjà honorés à Rome ; Minerve au contraire paraît y avoir été importée. Tarquin l'Ancien établit sur le Capitole la célèbre triade, qui s'y implanta si bien qu'elle devint le symbole même du culte romain et se répandit en même temps que la domination romaine : en Gaule, Besançon, Toulouse montrent encore les restes de leur Capitole où l'on adorait la triade. Beaucoup d'autres cités firent de même dans la plupart des provinces. C'est vers le même temps que l'on commença à Rome à représenter les dieux sous les traits humains, et dès lors, bien que modérément encore, l'anthropomorphisme porte quelque atteinte au pur idéalisme antérieur ; c'est alors que l'on commence à consulter l'oracle de Delphes, alors enfin que furent introduits les *livres sibyllins*, recueil qui passait pour contenir les volontés des dieux et que l'on consultait dans les circonstances graves. Ils étaient d'origine grecque et mêlèrent au culte primitif bien des pratiques étrangères ; tels furent les *lectisternes* ou repas offerts aux douze grands dieux ou à quelques-uns d'entre eux, les *supplications*, composées de prières et de rites entièrement nouveaux à Rome. Beaucoup de divinités grecques, Apollon, Artémis, Latone, obtinrent alors un culte officiel, qui fut assuré par un collège spécial, celui des *decemviri sacris faciundis*. On sacrifia *romano ritu* et *græco ritu*. Mais longtemps encore il fallut un sénatus-consulte pour adopter des dieux nouveaux. On surveillait les écrits religieux et au besoin on les supposait. Or, le peuple faisait bon accueil à ces nouveautés, car, tandis que le *jus sacrorum* réservait aux seuls patriciens l'exercice du culte public, les plébéiens, pour invoquer les dieux nouveaux, purent

se passer de l'intermédiaire de leurs patrons. Le grand temple de Jupiter Capitolin était un bien commun à tous. Ainsi les cultes étrangers rapprochaient les ordres et préparaient l'égalité religieuse (1).

15. Croyant reconnaître ses propres dieux dans les divinités grecques qui exerçaient à peu près les mêmes offices, le Romain, quand il se trouva en relation constante avec le monde hellénique, c'est-à-dire surtout après les guerres puniques, les assimila les uns aux autres : sous une brillante mythologie, peu à peu s'effacèrent les pauvres conceptions des *Indigitamenta*. Les arts plastiques achevèrent l'éducation de l'esprit romain et complétèrent l'œuvre de la mythologie. Toutefois, nous le répétons, la tendance à l'abstraction survécut à ces modifications. Mais volontiers on représenta plastiquement de simples idées.

Bien qu'elle perdît ainsi de sa pureté primitive, longtemps la religion n'en souffrit pas trop. La foi demeurait. Il n'en fut pas de même quand, après l'an 146, marqué par la destruction de Carthage et la réduction de la Grèce en province, l'hellénisme, non plus classique, mais alexandrin, s'introduisit à flots. Entrèrent avec lui la philosophie et le scepticisme. Le roman de l'évhémérisme explique la mythologie suivant un système historique et rationaliste : les dieux sont en réalité des grands hommes divinisés. Alors la légende, s'attaquant à d'antiques divinités italiques, Janus, Saturne, en fit des rois primitifs. Ennius, introducteur de cette doctrine, mais éclectique, comme plus tard Virgile, explique aussi la mythologie suivant la méthode philosophique de Pythagore. Puis Lucrèce donne l'impulsion à l'épicurisme qui, pratiquement, aboutit à l'athéisme. Varron est un stoïcien : Jupiter, *deus unus et omnes*, enlève à la multitude des dieux la réalité objective, sans toutefois interdire leur culte. Moins éloigné que l'épicurisme de la conception romaine primitive, cependant il

(1) La date la plus importante est celle de l'an 300 où la loi *Ogulnia* ouvre aux plébéiens l'accès aux sacerdoces et même à l'augurat. Dès lors l'égalité religieuse est consommée. Ses progrès ont marché à peu près de pair avec l'égalité politique, un peu moins vite (accès au consulat en 366).

ne fut jamais populaire. Plus dissolvante encore que la philosophie, une mythologie irrespectueuse abaisse l'idée divine.

Le résultat de cette double invasion fut l'incrédulité. En se substituant aux divinités italiques, les brillants dieux de la Grèce ne les remplacèrent pas. Pour les gens éclairés, pour les hommes d'État, le culte officiel n'est plus qu'un formalisme vide et un moyen de gouvernement. Vers la fin de la République la religion romaine est en pleine décadence, les temples tombent en ruine, il n'y a plus de candidats aux sacerdoces.

Cependant, soit dans les masses, soit dans quelques âmes tourmentées d'une vie intérieure plus intense, le sentiment religieux subsiste à l'état latent. Dès une date éloignée, nous voyons Rome subir l'ascendant de l'Orient, autrement profond que l'Occident dans ses conceptions et ses aspirations religieuses. Timides d'abord, tenus en méfiance par l'autorité, les cultes orientaux semblent préparer le terrain à l'envahissement qui aura lieu beaucoup plus tard. En 220 avant Jésus-Christ, Isis et Sérapis ont à Rome leur sanctuaire; en 204, en pleines guerres puniques, le Sénat lui-même, à l'instigation des Livres sibyllins, donne droit de cité à Cybèle, la *Magna Mater* des Phrygiens, adorée à Pessinonte sous la forme d'une pierre noire que l'on alla chercher pour l'établir au Palatin. Rome vit alors pour la première fois les rites sanglants de l'Asie et le bizarre cortège des *Galles*, prêtres muti'és. Peu après, au temps de Mithridate, on amène la déesse de Comana, sous le nom de Bellone, dont le culte est confié à des prêtres et prêtresses venus de Cappadoce, qui parcourent la ville, vêtus de noir, en dansant et se blessant eux-mêmes des haches qu'ils brandissent (*fanatici*). Puis les orgies, peut-être criminelles, en tout cas immorales, des Bacchanales, provoquent des mesures rigoureuses.

II

LA RÉFORME D'AUGUSTE

16. Sans ressusciter la foi antique, le règne réparateur d'Auguste releva les temples et restaura le culte. On éprou-

vait alors un impérieux besoin de se retremper aux sources nationales et traditionnelles. Certes, la société de ce temps était bien incapable d'un retour sérieux à la gravité des générations passées. Par l'imagination du moins, elle y aspirait. Virgile, en chantant la vie antique, obéissait à sa propre nature. Ovide, inattendu disciple de Varron et poète national, contraignait la sienne en exposant, avec le sérieux dont il était capable, les antiquités religieuses de Rome, mais il savait plaire ainsi au maître et au public.

Le ton des *Fastes* est autre que celui des *Métamorphoses*. C'est que vraiment les malheurs publics avaient réveillé le sentiment religieux et le sentiment national. La tendance au monothéisme n'est pas douteuse, surtout dans la philosophie (Sénèque va parler de la Divinité en termes autrement précis que Cicéron), mais la manifestation religieuse revêt alors la forme traditionnelle, toute païenne et polythéiste. Le mysticisme est pour un temps enrayé. Il prendra sa revanche après les Antonins. Cependant, beaucoup plus tôt qu'on ne le croyait avant les fouilles exécutées sur le Janicule en 1907 (1), dès le premier siècle, peut-être grâce à la prédilection de Néron pour la *Dea Syria*, le culte des dieux syriens pénétra à Rome en même temps que les influences juive et chrétienne se glissèrent jusque dans le palais impérial.

17. La réforme d'Auguste n'intéresse pas seulement l'Italie. Un autre mouvement, d'une portée plus ample, se développe alors. C'est un fait capital dans l'histoire de l'humanité, parce qu'il fera, pour ainsi dire, le lit de l'Église chrétienne. Jusqu'alors le culte des dieux romains s'était inégalement répandu dans diverses parties de l'Empire. Les fonctionnaires, les marchands, les soldats, ces derniers très religieux, avaient çà et là implanté leurs propres cultes, en même temps que, par une action inverse, ils avaient fait connaître à Rome beaucoup de dieux étrangers. Désormais cette propagande religieuse possède un centre d'impulsion, le pouvoir impérial et la personne même de l'empereur.

(1) Gauckler, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1907, 1908, 1909, et *Mélanges publiés par l'École française de Rome* 1909, « Les fouilles du Lucus Furrinæ à Rome ».

Le mouvement se présente sous une double forme : le culte du Génie de l'empereur et de la déesse Rome, et l'apothéose impériale.

Maître de la religion à Rome par son titre de *Pontifex maximus*, l'empereur tendit à le devenir également dans les provinces. Lorsque Auguste, divisant la ville en quatorze régions, avait rétabli le culte des *Lares compitales*, interdit par César pour des motifs d'ordre politique, il avait autorisé la reconnaissance populaire à joindre à ce culte celui de son Génie. C'était une extension du culte familial du Génie du père de famille, volontiers associé à celui des dieux domestiques. Il était naturel que ce culte du Génie impérial passât de Rome aux provinces. Encourager ce culte nouveau, c'était donner au régime une consécration religieuse et faire descendre le respect de la personne impériale jusqu'aux couches les plus profondes des populations. Ce fut un premier pas.

Le peuple lui-même aida l'empereur à franchir le second. On sait que le sénat, à bout d'adulation, avait fini par décerner à César les honneurs divins, et le culte du nouveau dieu était organisé. L'année même de sa mort, on avait décidé de l'adorer sous le nom de Jupiter Julius. On se souvient également comment, après la mort de César, tous ces honneurs furent, avec plus de sincérité, consacrés par la douleur populaire. Auguste, héritier de César, restaurateur de la paix publique, n'avait qu'à étendre la main pour saisir de pareils honneurs. Mais il craignit le ridicule, c'est pourquoi il ne permit jamais qu'on l'adorât à Rome. En province le danger était moins grand. L'éloignement cachait les petitesses de l'homme et grandissait le souverain. De toutes parts on sollicitait l'autorisation de lui élever des temples. Il y consentit, mais exigea que de son culte fût inséparable celui de la déesse Rome. La conscience provinciale fut dès lors engagée à la fidélité envers le peuple-roi et la conquête reçut une sanction religieuse. En Gaule, le temple élevé à Auguste et Rome au confluent de la Saône et du Rhône, à la suite d'une révolte partielle, fut le symbole de ce loyalisme. Partout des inscriptions témoignent de la popularité du culte impérial.

Le troisième pas, ce fut l'apothéose. Cette forme de l'adulation a eu le privilège d'inspirer une foule de déclamations. En réalité, elle n'est pas à ce point scandaleuse, mais il ne faut pas la considérer isolément. Sans remonter à l'Égypte, à l'Orient, à Alexandre le Grand (1), le culte bien romain des Mânes, c'est-à-dire des âmes des ancêtres, s'il n'implique pas, comme nous l'avons dit, la déification de ces âmes, est du moins fort semblable à celui des dieux. Lorsque Cicéron, oubliant sous l'aiguillon de la douleur ses incertitudes philosophiques, songe à élever un monument à sa fille, c'est un temple, non un tombeau, qu'il entend lui consacrer. Énée et Romulus, devenus dieux, grâce à l'influence des idées grecques, ne semblaient-ils pas ouvrir les portes de l'Olympe au rénovateur de la puissance romaine ? N'est-ce pas tout spontanément qu'au lendemain des ides de Mars, l'émotion populaire avait intronisé le culte de César ? Enfin, lorsque le sénat, après la mort d'Auguste, lui reconnut le titre de *Divus* (qui n'est pas tout à fait synonyme de *Deus*), constitua le culte de l'empereur défunt, créa le collège des *Sodales augustales*, chargé de l'assurer, ne répondait-il pas à un sentiment général et sincère ? Les provinces se mirent d'elles-mêmes à ce culte, de toutes parts se créèrent des collèges de *seviri augustales*, composés surtout de petites gens, tandis que les Assemblées provinciales, reconnaissantes de l'utile liberté qu'elles devaient à l'Empire, célèbrent au nom de chaque peuple le culte de l'empereur, sans le séparer de celui de Rome. Vivant ou mort, c'était bien moins l'empereur que la puissance romaine que l'on adorait en sa personne. Enfin, le sénat sut refuser l'apothéose aux plus mauvais empereurs. Lien sacré entre toutes les parties de l'Empire, il était impossible que l'importance politique de ce culte échappât à cette assemblée. Le culte impérial s'adressait moins à un homme qu'à une idée. Cela est si vrai que jusqu'à Gratien les empereurs chrétiens furent honorés de l'apothéose sans que cet acte soulevât de protestations.

Ainsi, culte des divinités capitolines, culte provincial

(1) En Grèce même, les Spartiates consacrèrent un temple à Lycurgue.

de l'empereur vivant, apothéose impériale, créent dans tout l'Empire sinon une unité de croyance, du moins une communauté de culte d'un caractère à la fois administratif et religieux. Si l'on y ajoute la fusion des dieux occidentaux, l'absorption presque totale des dieux celtiques et ibériques par les dieux gréco-romains, on aura la vision complète d'une première forme de syncrétisme, assez extérieur, mais important déjà. Sur toute la surface de l'Empire, même en Égypte et en Orient, où les cultes locaux gardent leur vigueur, les dieux ont cessé d'être les premiers citoyens d'une ville ou d'un peuple. Tous les sujets de l'Empire sont unis dans une même adoration. Si ces cultes n'atteignent pas aux profondeurs de l'âme humaine, leurs cadres présentent au monde le spectacle tout nouveau d'une organisation religieuse universelle.

18. Mais il est un autre syncrétisme, autrement intéressant au point de vue proprement religieux, celui qui s'élabora au sein des religions orientales.

Prétendant galvaniser des croyances presque mortes, la réforme d'Auguste était, en ce qui concerne son objet propre, vouée à l'impuissance. Le sentiment religieux existait : même il était au point de départ d'une carrière nouvelle. Mais les formes antiques issues d'une communauté restreinte, faites pour une cité où la vie civique et la vie de famille l'emportaient de beaucoup sur la vie personnelle et individuelle, ne répondaient pas aux besoins nouveaux. Seuls, certains cultes privés, aimables et profondément ancrés dans les traditions familiales, conservaient leur charme et leur empire. Mais pour bien des causes l'individualisme tendait à se substituer à la vie civique : civilisation plus raffinée, culture plus développée de l'esprit, amoindrissement des devoirs publics, repliement sur soi-même auquel nul n'échappe sous la tyrannie des mauvais empereurs, lassitude enfin d'une société qui, après un effort plusieurs fois séculaire, se sent vieillie et blessée. C'est donc à des besoins individuels et intimes que la religion devait désormais donner satisfaction. Il y avait bien la philosophie. Mais celle-ci se traînait dans les vieilles ornières. Après Sénèque et à part le dernier éclair jeté par le stoïcisme au temps des Antonins, il lui faudra, pour

retrouver quelque originalité, faire alliance avec le mysticisme, puis avec la superstition : le néo-platonisme finira par se perdre en de basses compromissions. Il en est de même de la science. Son impuissance est même une des causes qui rejettent le monde du côté de la religion, surtout des religions orientales, dépositaires, croyait-on, non sans quelque raison, du secret de l'antique sagesse.

Avec une acuité de plus en plus précise se posait le problème de la destinée humaine, l'idée des sanctions d'outre-tombe se généralisait, et avec cette idée, celle des rapports de la morale et de la religion. D'où les craintes sur soi-même, un besoin de perfectionnement moral, d'expiation, et par conséquent la recherche des moyens positifs qui peuvent rendre à l'âme la pureté perdue. Comme corollaires à ces aspirations élevées, bien que voilées d'inexpérience, un ardent désir de communiquer avec la divinité et d'acquérir ainsi certitude et félicité, une curiosité passionnée de pénétrer les arcanes de la nature, enfin une crédulité excessive, tel est l'état confus où s'agitaient, aux IIe et IIIe siècles, une foule d'âmes, très inégales par l'intelligence et la valeur morale.

Il est trop clair que ni la vieille religion des Quirites, honnête, sèche et administrative, ni la Fable grecque à laquelle aucun homme sensé ne croyait plus, ne les pouvaient secourir.

III

LES RELIGIONS ORIENTALES ET LE SYNCRÉTISME

19. Tout autres étaient ces religions étrangères dont nous n'avons pas ici le loisir de suivre la marche historique en Occident et qui finiront par supplanter, sinon dans le culte officiel, du moins dans les cœurs, le paganisme gréco-romain. Tout d'ailleurs contribuait à leur donner crédit. Comme l'a justement souligné M. Cumont, le mouvement religieux qui donne la prééminence à l'Orient concorde avec l'action générale qui entraîne l'Occident à l'imitation de son antique rival : commerce, administration, finances,

politique, s'orientalisent franchement. La monarchie de Dioclétien sera plus près de celle du grand roi que de la république impériale constituée par Auguste. Le gouvernement des provinces divisées entre Augustes et Césars rappelle les satrapies. Répandues par les marchands orientaux, établis sur tous les marchés, même de l'intérieur; par les soldats, qui, des rives de l'Euphrate ou du Nil, portent leurs dévotions nouvelles du Bosphore au Rhin et aux Colonnes d'Hercule; par les fonctionnaires, qui vont partout et reviennent à Rome; par les esclaves, hommes et femmes, qui forment de véritables colonies rurales ou sont, à la ville, admis aux plus intimes fonctions de la vie domestique; par les étrangers de toutes sortes enfin, médecins, artistes, astrologues, prêtres, aventuriers, qui affluent en Italie, surtout dans le midi, et à Rome, ces cultes pénètrent partout à la fois et envahissent tout. Plusieurs des hommes distingués dans les diverses branches de l'activité intellectuelle, sous des noms helléniques ou romanisés, sont en réalité des Orientaux et leur influence se proportionne à leur talent. On en vit jusque sur le trône. Vainement quelques-uns des premiers empereurs tentèrent de s'opposer à cet envahissement. Ils furent débordés. Commode, Hélagabale, d'autres encore, le favorisèrent. La pénétration mutuelle dont nous avons exposé l'un des aspects, était conforme à l'esprit de l'Empire qui tendait à une sorte de fusion des peuples et des civilisations.

20. Une autre force des cultes orientaux était l'organisation de leurs clergés. Le prêtre oriental avait sur son confrère d'Occident une incontestable supériorité, et c'était d'être proprement un prêtre. Absorbé par une occupation unique, membre d'une milice sacrée, se distinguant du commun par un costume, une attitude, un genre de vie particuliers, il fait partie d'un corps homogène, d'un clergé. Établi à l'étranger, cessant, de par son expatriation, d'être le représentant d'un culte local, ce n'est plus à des concitoyens qu'il s'adresse ; bonne pour tous les hommes, sa religion est universelle et, par conséquent, individualiste. C'est par la conquête personnelle qu'il doit procéder. Habitué à sonder les cœurs, il sait par où prendre l'âme en quête d'une foi, il presse le futur

initié, le pousse, l'enserre, finalement le convertit et le garde. Directeur de conscience, mystérieux détenteur de vérités qu'il ne dévoile que progressivement, son prestige est grand, surtout sur les femmes.

21. Mort et résurrection d'un dieu, amour d'une déesse pour ce dieu qu'elle perd, retrouve et ressuscite, tel est le fond légendaire commun des religions orientales, voluptueux et tendre ou tragique et sanglant, selon le tempérament de chaque peuple, avec l'Isis et l'Osiris des Égyptiens, l'Adonis et l'Astarté des Phéniciens, la Cybèle et l'Attis du Pont-Euxin. Des jeûnes, des pénitences précédaient l'initiation aux mystères d'Isis. On s'enfermait, on veillait dans son temple. Et quand le corps était épuisé, les nerfs tendus au dernier diapason, la divinité elle-même se manifestait aux yeux du néophyte. Alors il goûtait la volupté suprême de l'extase. Des offices réguliers, des spectacles étranges, tels que des confessions publiques accompagnées de gestes bizarres, entretenaient l'enthousiasme. Mais la faiblesse humaine ne peut maintenir longtemps l'âme et les sens dans l'état de surexcitation qu'exigeait le culte épuisant d'Isis.Celui-ci, qui fut cependant, du moins à Rome, généralement un des plus purs, y donna lieu parfois, avec ses fêtes nocturnes, à d'intolérables scandales. Dans un mysticisme affolé,les pires excès côtoient le sublime. L'affaiblissement de la volonté, général à la fin de l'Empire, livre aux passions l'âme incapable de réagir. Mais elle n'en sent pas moins sa souillure : alors elle demande à l'ascétisme l'expiation. Purifications par l'eau et par le sang, vieilles pratiques de magie correspondant à des idées très anciennes plus ou moins spiritualisées, pénitence par le moyen des macérations et de l'abstinence, confession, pèlerinages, lui rendront sa virginité et lui assureront, les prêtres l'affirment, l'éternelle béatitude. A ces rites se mêlent des obscénités, de sanglantes monstruosités. Tout cela scandalisait ceux des Romains qui avaient quelque peu conservé l'esprit d'autrefois. Ils parvinrent à en préserver à peu près la ville, mais leur autorité n'osait guère s'exercer plus loin que les frontières du Latium : ni la Grande-Grèce, toute proche, ni l'Asie, ni l'Afrique, pas même peut-être les bords du Rhin n'en furent indemnes,

et cela jusqu'à l'extinction du paganisme. En particulier dans les cultes de Bellone, d'Attis et de la Mère des dieux, les purifications sanglantes allaient jusqu'à la fureur.

22. Composés, à l'origine, d'étrangers, les collèges sacerdotaux se recrutèrent plus tard, même à Rome, parmi les nationaux. Avant de parvenir à l'initiation complète, il fallait passer par une longue série d'initiations partielles. En récompense les mystères leur étaient entièrement dévoilés. Sur cet enseignement ésotérique, on est malheureusement réduit aux conjectures. Apulée, dans le curieux récit qu'il fait de l'initiation isiaque, s'arrête net au moment décisif. Peut-être est-ce à cause de cette inviolable discrétion que les Pères de l'Église, au lieu de combattre les formes religieuses les plus puissantes de leur temps, s'attardent à discuter l'ancien paganisme, désuet, sinon dans les campagnes, et que les païens eux-mêmes avaient ramené à une sorte de monothéisme un peu vague et panthéistique. Quelques traits ressortent du récit d'Apulée : des prestiges, sans doute une représentation scénique savamment combinée avec une mise en scène fantasmagorique, une musique hallucinante, et cela aux yeux de profès préparés par des jeûnes exténuants et une attente pleine d'angoisse, telle pouvait être la partie extérieure des mystères. Évidemment elle était en rapport avec le fond de l'enseignement, la foi proposée à l'intelligence s'imposait par les yeux : légendes sacrées, châtiment des méchants, félicité des justes. Dans les initiations la fête se terminait par une sorte d'apothéose du nouvel élu qui sortait de là transfiguré à ses propres yeux, vivant d'une vie nouvelle, plus haute que celle des simples mortels. On voudrait citer la belle prière d'Apulée à Isis. Diodore affirme que les initiés devenaient meilleurs et plus justes. Il semble incontestable que les âmes avides de merveilleux et de foi, de surnaturel, comme aussi de purification et d'expiation, devaient trouver dans un culte comme celui d'Isis d'intimes et profondes satisfactions. Les mystères n'étaient pas incapables d'élever les cœurs bien disposés et de leur donner, si imparfaitement que ce fût, le frisson du divin (1).

(1) André Baudrillart, *La religion romaine*, 1905, p. 45-48.

23. Le plus important des cultes orientaux fut celui de Mithra. Introduit à Rome dès le temps de Pompée, il faut attendre jusqu'aux Flaviens pour le voir se développer. Mais alors l'influence perse se propage avec une incroyable rapidité. C'est par les mystères de Mithra que se répandirent les doctrines de Zoroastre, passées d'abord de Perse en Phrygie, et modifiées par la théologie savante des Chaldéens. Commode s'y fit initier et cet exemple eut un grand retentissement. Cent ans plus tard environ, Dioclétien, dont le règne marque le triomphe de l'orientalisme, reconnut officiellement en Mithra le protecteur de l'Empire. Jusqu'au déclin du IVe siècle, le mithriacisme demeura le culte principal du paganisme romain.

Tel que les Romains le connurent, c'est une religion composite. Mithra, génie perse de la lumière, adoré comme protecteur par l'aristocratie militaire et féodale des conquérants perses établis en Anatolie, dieu naturiste des Mages répandus dans tout le Levant, avait été assimilé au dieu solaire des Babyloniens, d'où son nom de *Sol invictus* dans les mystères romains. Mithra y apparaît comme la personnification de l'antique conception védique, la lumière triomphant des ténèbres, le bien du mal, Ormuzd d'Ahriman. Toute une théologie solaire s'abritait derrière ce mythe. C'est à la chaleur du soleil que sont dues l'harmonie cosmique, les saisons, l'alternance du jour et de la nuit, la sécheresse et l'humidité de la terre et de l'atmosphère. Cette même chaleur qui opère sur les corps sidéraux comme sur les nuages, les attire, les déforme, les immobilise, les repousse, suivant l'angle où ils se présentent par rapport au soleil qui règle leurs mouvements et leur procure leur lumière. Comment une intelligence divine n'animerait-elle pas cette force réglée ? Le soleil est donc intelligent et divin. Le pas est vite franchi de lui attribuer non seulement le principe vital, mais la formation des âmes, attirées de nouveau vers l'astre quand la mort a dissocié les éléments qui forment le composé humain. Mais déjà la philosophie avait conçu le Dieu transcendant, distinct de toute matière, hors des limites de l'univers, et le christianisme popularisait cette conception. C'est pourquoi, par une concession et une conciliation, par une fusion avec le néo-platonisme, on suppose

derrière le soleil naturel que l'on adorait, un autre soleil, invisible, purement spirituel, principe de la vie universelle, dont le premier n'est que l'image. C'est cette métaphysique passablement nuageuse qui, dans l'espoir de Julien l'Apostat, devait lutter victorieusement contre le christianisme (1).

Elle n'était pas à la portée de tous. Mais l'introduction du dualisme dans la pensée religieuse des Latins convenait à l'esprit à la fois pratique et combatif de la race. Le caractère d'énergie qu'avait revêtu le culte de Mithra quand il parvint aux Romains, ne leur était pas moins sympathique. C'était une solution, telle quelle, mais une solution, du problème du mal, suffisante pour la foule, capable aussi de séduire des esprits cultivés. La démonologie perse, armées d'Ormuzd et d'Ahriman, avait été acceptée par le néoplatonisme.

Le dualisme fournissait à la morale ce fondement solide auquel les Romains semblent avoir aspiré de tout temps, mais que leur paganisme ancien ne leur avait fait qu'entrevoir. Impérative, la morale mithriaque apportait un appui appréciable au bien général, c'est-à-dire au bien de l'État. Cette morale recommandait la pureté, primitivement rituelle, puis spirituelle ; la chasteté ; l'action, puisque le monde est le théâtre d'une lutte perpétuelle ; la vérité, que symbolise Mithra, comme Ahriman l'esprit de mensonge (2).

Enfin les promesses de vie future étaient formelles, non moins que les assurances du châtiment et de la récompense, qui affermissent les consciences et satisfont l'esprit de justice. L'âme du juste, guidée par Mithra et purifiée de sphère en sphère, parvenait jusqu'à Ormuzd, tandis que celle du pécheur, avec son corps ressuscité à la consommation des temps, devait être, comme Ahriman lui-même, anéantie dans les flammes. S'adressant à tous, le mithriacisme flattait ce besoin d'égalité et de relèvement qui fut aussi un élément de succès pour le christianisme.

Le culte affectait un caractère mystérieux. On le célé-

(1) Cf. Cumont, *Théologie solaire du paganisme romain*, 1909.
(2) Cumont, *Religions orientales*, p. 229 sq.

brait dans des grottes naturelles ou dans des cryptes artificielles. Il comportait un baptême par l'eau et par le sang, la confession, des repas liturgiques, prescrivait la pénitence et la fraternité entre initiés. La plus frappante cérémonie de l'initiation semble avoir été le taurobole, que rappelaient des pratiques du même genre dans les cultes de Bellone et de la *Magna Mater* : au-dessus de l'initié, enfermé dans une fosse, on immolait le taureau, et, au moyen de planches percées de trous, l'homme était inondé du sang tout chaud de la victime. L'initiation comportait une foule d'épreuves et sept degrés : corbeaux, intimes, soldats, lions, perses, coursiers du soleil, et enfin Pères.

24. Une conséquence de la diffusion des cultes orientaux fut le rajeunissement de la magie et le triomphe de l'astrologie. Cette dernière bénéficiait du prestige scientifique dont s'entourait le culte solaire. Les légions de mauvais esprits du mithriacisme, son Esprit du mal auquel on devait rendre un culte, apportaient à la magie un puissant secours. L'adresse manuelle des Orientaux, des applications ingénieuses de la mécanique, contribuèrent aussi à lui donner crédit. Elle fut l'inspiratrice de mille pratiques absurdes, monstrueuses et criminelles. On poursuivit souvent magiciens et astrologues, mais la plupart des empereurs furent les premiers à n'entreprendre rien sans consulter ceux-ci. On sait du reste que la volonté des empereurs chrétiens fut impuissante à guérir des maladies inhérentes à l'esprit humain.

25. Le fait dominant parmi cette effervescence religieuse, c'est l'acheminement de tous les cultes vers l'unité divine. En s'améliorant, le paganisme ruine son principe et ouvre la voie au christianisme.

Très souples, les religions orientales cherchent et réussissent en partie à s'adapter à tous les besoins religieux qui remuent profondément ces générations. C'est même à ces besoins qu'elles doivent ce qu'elles ont de meilleur, beaucoup plus qu'à leurs principes originels.

Longtemps réfractaire à l'idée de l'unité divine, conçue par les philosophes, mais considérée par la foule comme une impiété, l'esprit humain s'y ralliait progressivement. Tous les syncrétismes partiels que l'histoire relève, en Occi-

dent comme en Orient, ne sont que les étapes d'une transformation si importante. Favorisés par l'unité romaine, ils se multiplient sous l'Empire et c'est surtout l'ouvrage inconscient de la foule, un peu aussi celui des politiques. En ce qui concerne l'Orient, le syncrétisme n'est pas une crise, mais un mode habituel du développement des religions. Avant de passer à Rome, elles se sont déjà pénétrées, modifiées, complétées mutuellement. Théologie astronomique, génies bons et mauvais, purifications, sont un bien commun à plusieurs. Il n'est pas jusqu'au judaïsme, répandu çà et là, dont elles n'aient subi l'influence. Puis, dieux orientaux et occidentaux se rapprochèrent. De même que le Zeus grec s'était assimilé l'obscur Jupiter latin, l'Ammon de Thèbes réunit en sa personne trois grands dieux d'Égypte, de Grèce et de Rome, et sur l'Aventin, sous le nom de Jupiter Dolichenius, on adorait une fusion du dieu capitolin et du grand dieu syrien de Doliche ; à Baalbeck, c'est Baal qui lui aussi s'identifie à Jupiter *Optimus Maximus*. A Carthage, *Virgo Cælestis* se confond avec Cybèle.

En résumé, le syncrétisme s'opère par un double procédé. Le premier est la dénationalisation des dieux et leur assimilation. En diminuant le nombre des dieux, il favorise la marche vers le monothéisme. Le second est beaucoup plus hardi. Aux yeux de leurs adorateurs respectifs le Baal syrien, Isis (*una quæ omnia*), Sérapis (*Zeus Sérapis*), Mithra sont chacun le dieu unique. Les autres déités, auxquelles on ne refuse pas le culte, sont considérées soit comme des noms différents du dieu unique, soit comme des génies secondaires.

C'est ainsi que, sans manquer à la logique, un dévot peut se faire initier aux mystères de plusieurs cultes, exercer même plusieurs sacerdoces : c'est la divinité qu'il honore, et plus variés sont les modes qu'il emploie, plus il croit l'honorer. Ce paganisme n'est donc qu'un reflet du paganisme ancien, presque une survivance.

Enfin, sous l'influence de la théologie solaire, ces dieux en viennent à n'être plus que des noms du soleil. Attis, par exemple, identifié à Mithra, l'est du même coup a Osiris, a Pan, à Adonis, et réciproquement. Tous viennent se

perdre en Mithra, ce génie perse de la lumière, devenu, par une fortune merveilleuse, la source de toute lumière matérielle et spirituelle.

26. Si nous considérons d'un regard d'ensemble le paganisme romain au IVe siècle, nous constatons que la vieille religion ne subsiste qu'à titre officiel, toute vie s'en étant retirée. Seuls les cultes familiaux demeurent vivaces : on reste attaché à des coutumes très anciennes et qui font partie de la vie intime. Le campagnard demeure en général fidèle aux vieilles pratiques parmi lesquelles beaucoup relèvent du naturisme et que le christianisme détourna, autant que possible, de leur sens originel au profit du culte des saints. La philosophie. devenue la servante de la religion, a gagné en extension ce qu'elle a perdu en profondeur. Sa dignité s'est abaissée d'autant. La plupart des esprits cultivés se rattachent au néoplatonisme qui respecte le culte et fait alliance avec les mystères. L'adoration des *elementa*, eau, terre, air et feu, représentée, suivant Firmicus Maternus, par les cultes d'Égypte, de Phrygie, de Syrie, de Carthage, de Perse enfin, est la base même du syncrétisme, où doctrine et dignitaires se fondent. Un dieu unique (1), sous des noms et des aspects divins, en particulier sous la figure du Soleil, préside aux destinées du monde, imprègne toutes choses de son principe vivifiant, d'où émanent les âmes humaines: celles-ci, grâce à la pureté, retourneront à ce principe, sans perdre toutefois leur personnalité et jouiront du bonheur éternel, dans la contemplation du Divin. Cette pureté est due à l'observance des rites et à l'innocence de la vie. Les plus efficaces purifications ne se trouvent que dans les mystères, auxquels sont conviés tous les humains. En face de ce monde spirituel, dieu central, dieux secondaires et génies, constituant l'armée du bien, se dresse l'armée du mal, les esprits pervers, contre lesquels il faut lutter mais auxquels on doit ne point refuser un culte, dont on détourne la malveillance au moyen de sacrifices sanglants et même de sacrifices humains, comme dans le culte syrien où ils se perpétuent

(1) Même syncrétisme pour l'esprit du mal. Cumont, *Religions orientales*, p. 387, n. 37.

bien avant dans l'histoire. Mais grâce à la magie, source d'erreurs, de folies et de crimes, les intérêts humains peuvent contraindre leur puissance et la mettre à leur service. Enfin le monde étant une machine réglée dont les rouages sont en étroite dépendance les uns vis-à-vis des autres, il est possible, grâce à la plus développée des sciences, l'astronomie, de prévoir l'avenir en calculant la répercussion des faits sidéraux dans tout le reste des phénomènes, même et surtout ceux qui intéressent la destinée humaine.

27. Voilà, dans ses grandes lignes, ce qu'est devenu le paganisme à l'heure du suprême combat contre le christianisme. Il serait puéril de nier l'immense progrès qu'il a réalisé dans l'ordre intellectuel, scientifique et proprement religieux. Au point de vue moral, la question est plus douteuse. Quelques-unes des faiblesses du syncrétisme apparaissent déjà dans les lignes qui précèdent. Toutefois, nous l'avouons franchement, si le mithriacisme pur se fût trouvé seul en présence du christianisme, sa position eût été forte. Il avait cependant contre lui les aberrations de la magie et de l'astronomie. Mais le syncrétisme n'était pas homogène. Plein de contradictions qu'une synthèse artificielle dissimulait mal, il était aussi trop savant, trop abstrus pour la moyenne des esprits. Il portait avec lui le poids mort de mythes inacceptables. Le sensualisme exaspéré de quelques-uns des mystères, était en contradiction avec les aspirations plus pures qui avaient contribué à l'élaboration du syncrétisme, et ce sensualisme était trop séduisant, trop flatteur, pour que la religion pût nourrir l'espoir de s'en débarrasser.

L'idée divine manquait de cette précision qui fixe l'adoration et autorise la prière des âmes simples. Mille portes de rentrée s'ouvraient à ce polythéisme qu'il s'était efforcé de refouler, et dont le christianisme lui-même n'a jamais cessé de se devoir défendre, parce que, chez certains peuples, il tend sans cesse à renaître sous des formes déguisées. Le syncrétisme tendait vers la raison, mais ses origines lui interdisaient cette mesure, cette sagesse, cette pondération, cette adaptation aux besoins et aux devoirs qui a été et qui est encore l'un des plus admirables caractères de la religion chrétienne.

28. On a fait et l'on fait si grand état des ressemblances assez nombreuses, que l'on relève avec plus de zèle que d'impartialité, entre le paganisme syncrétique et le christianisme qu'il ne nous est pas permis de les passer sous silence. Grosse question, si grosse que nous ne pouvons donner que quelques brèves et très partielles indications, portant du moins des points essentiels. Si en effet ces ressemblances sont réelles et foncières on peut se demander légitimement si le christianisme est autre chose qu'une forme supérieure du syncrétisme. Si elles ne sont qu'apparentes, le christianisme garde à tout le moins son originalité. On a dit que l'état d'esprit religieux d'un païen contemporain de Symmaque est plus voisin de celui de ses adversaires chrétiens que de celui de ses ancêtres du temps d'Auguste. Cela est vrai, parce que deux ou trois siècles d'effervescence religieuse ont modifié profondément l'esprit humain et l'ont amené à un point où il était apte à recevoir une religion d'une haute spiritualité. Mais syncrétisme et christianisme ne sont-ils, en somme, que deux aspects, assez voisins dans le fond, de la religion et séparés par une rivalité tout extérieure ?

Observons d'abord que le paganisme n'a pas abouti à un véritable monothéisme. Il y eut tendance et progrès dans ce sens. En fait la fusion des dieux aboutit plutôt à un hénothéisme, selon l'expression de Max Müller, c'est-à-dire à la croyance à un principe divin unique, mal défini. Ce principe, bien qu'unique, manque de personnalité, si bien que l'hénothéisme dissimule, plus ou moins,le panthéisme. La personnalité même d'un Mithra semble beaucoup plus symbolique que réelle. Première différence, très essentielle avec le Dieu créateur, providence , dispensateur de la grâce, père et juge, des chrétiens. Des philosophies, non des religions antiques, ont à peu près atteint cette conception. En second lieu, les *Sauveurs* mythiques, représentants de très vieilles idées naturistes, symboles compliqués, héros d'aventures romanesques et passionnelles, ne sont nullement des *Messies* venant apporter au monde la bonne parole. Le mot de *passion* ne peut leur être appliqué que d'une façon toute conventionnelle. Surtout, de bonne foi, peut-on admettre qu'un myste éclairé, savant,

du IIIe ou IVe siècle, croyait à la *réalité* de leur existence et de leur rôle ? Évidemment non, dit le bon sens. Relégués dans un éloignement tout mythologique, plus symboliques donc que réels aux yeux mêmes de leurs fidèles, susceptibles de se fondre les uns dans les autres, qu'ont de commun un Osiris, un Attis, avec la personne historique, venue dans un temps qui n'est pas celui où se forment les mythes, dont l'existence réelle, concrète, nullement symbolique, dont la parole recueillie et transmise, étaient, dès les premières prédications, la base même de l'enseignement chrétien, sans lesquelles tout l'édifice s'anéantissait ? Supposons même un instant que la légende eût transfiguré le Christ, il importe seulement ici de savoir comment se l'imaginaient les chrétiens, comment la doctrine officielle le proposait à la croyance. Le Christ était en outre le modèle idéal offert en exemple à l'humanité. Et ces prétendus *Sauveurs* ? Tout au plus des symboles de la rénovation de l'âme par l'épreuve, figurée par la mort et la résurrection du dieu, perpétuée par les degrés de l'initiation. C'est d'une manière adventice que la morale, par un généreux effort de la conscience humaine, s'est ajoutée à leur culte. Encore faut-il faire cette réserve que la cathartique des mystères, tout en se spiritualisant, ne se libéra pas entièrement du simple ritualisme. On distingue, tant dans les repas mystiques que dans la purification taurobolique, la trace de conceptions primitives, peut-être totémiques. La ressemblance n'est donc qu'extérieure avec les sacrements chrétiens de même ordre, institués dans des circonstances bien définies, à une époque où l'on n'avait plus le sens des cultes primitifs, et en prolongement très direct, du moins quelques-uns, des cérémonies de la religion juive, imitées dans la forme, modifiées dans l'esprit.

La morale du culte de Mithra, issue du dualisme perse, est impérative et beaucoup plus inhérente à cette religion que dans les autres cultes d'Égypte ou de l'Orient proprement dit. Mais le dualisme, qui divinise l'esprit du mal et en prescrit le culte, du moins pour le conjurer, est en horreur au christianisme orthodoxe. S'il reparaît, parce que l'hypothèse a toujours séduit certains esprits, c'est dans les sectes, aussitôt combattues. Différence de nature,

donc, entre le Satan des juifs et des chrétiens et l'Ahriman des Perses, ressemblance extérieure et superficielle.

L'esprit du christianisme comparé à celui des cultes orientaux ne présente pas moins des différences foncières. S'il existe une sorte de fraternité entre les mystes, la charité, l'*amour du prochain* sont chrétiens. L'histoire romaine est une conquête continue, d'abord politique, puis législative et morale du droit naturel sur le droit conventionnel. S'il y a, et il y a, progrès du paganisme sous le rapport de la fraternité humaine, il faut en faire honneur au progrès général. Rien cependant ne pouvait faire prévoir la floraison subite de l'amour évangélique ni la floraison d'institutions charitables, qui pour couvrir le monde romain n'ont besoin que de la liberté. Si en dernière heure Julien tente d'introduire ces vertus dans le paganisme, il est forcé d'y employer la contrainte, et dans ce zèle entre autant de haine du christianisme que d'amour de l'humanité.

L'égalité spirituelle que le syncrétisme établit entre les hommes n'est que relative. Pour posséder la plénitude des avantages religieux dont il dispose, l'initiation est nécessaire, non une instruction à la portée de tous comme pour l'accès au christianisme où suffit au besoin une bonne disposition dûment constatée. L'initiation véritable suppose une culture assez développée.

De plus elle constitue un titre aristocratique. Aristocratie non pas sociale, évidemment, et c'est un progrès, puisque tous sont appelés, mais aristocratie morale et intellectuelle. Le myste se considère comme à part des autres hommes, il s'égale en quelque sorte à Dieu, il est porté à mépriser les autres hommes, d'où cette conséquence, qui creuse encore le fossé entre l'esprit païen et l'esprit chrétien, l'absence totale dans le premier de cette humilité dont le second fait l'indispensable complément de toute vertu.

Il y aurait assurément, nos lecteurs le savent, bien d'autres choses à dire. En signalant quelques points, parmi les moins controversables, nous avons voulu, succinctement et simplement, indiquer qu'entre le syncrétisme et le christianisme, tant dans les doctrines que dans l'esprit, existe non une différence de valeur, mais une différence de nature.

Ajoutons, pour terminer, une observation qui pourrait être amplement développée. Le christianisme, si large et si accueillant lorsqu'il ne s'agit que de détails rituels, de mots, d'organisation, de dates et de lieux pour les fêtes et pour le culte, fut intransigeant, jusqu'au martyre, quant aux idées. Cette distinction fut si absolue, si claire, que même le plus humble adepte ne peut s'y tromper. Avec la philosophie, qui appartient à l'humanité tout entière, le christianisme discute volontiers. Sans difficulté il reconnaît et fait siennes les vérités que par les lumières naturelles les philosophes ont pu atteindre. Avec les religions, rien de semblable. Il les combat, sans plus. S'il y eut des tentatives d'accommodement, d'éclectisme, c'est dans la gnose, dans les hérésies, qu'on les trouve; dans le christianisme orthodoxe et officiel, jamais. Réciproquement, le syncrétisme païen considère le christianisme non seulement comme un rival, mais comme un ennemi irréductible. S'il y eut quelques avances faites de ce côté, ce n'est que tardivement, à l'heure où le paganisme n'entrevoyait plus que ce moyen de conjurer une déroute certaine et quand l'entraînement général l'avait lui-même obligé à tenir compte des doctrines chrétiennes.

29. Le christianisme n'était pas en désaccord avec les tendances d'où sortit le syncrétisme. Loin de là, il apportait des solutions beaucoup plus fermes et en même temps plus claires, plus accessibles à tous. Tout en répondant au besoin d'épanchement religieux qui travaillait les âmes, il n'offrait pas le choquant mélange de sensualisme et de naturalisme, aux deux sens de ce mot, qui était la seconde face, la plus apparente, des cultes orientaux. Avec lui, dogme et règle de vie étaient d'accord indissolublement surtout dans le monde occidental, en une harmonieuse et raisonnable unité. Les tendances humanitaires qui infusaient au droit, peu à peu et depuis longtemps, un esprit nouveau, trouvaient dans le christianisme, avec le relèvement de la femme et de l'esclave, du pauvre et du déshérité, avec la réhabilitation du travail, une orientation pour ainsi dire doctrinale : l'œuvre législative des empereurs chrétiens en est la preuve.

30. Le christianisme cependant fut seul vraiment per-

sécuté. C'est que, d'une part, il était en avance sur les tendances sociales : sans les contredire, il les dépassait. De là un explicable sentiment de méfiance dans les classes privilégiées. Puis il est exclusif et prosélytique, il considère tous les autres cultes comme criminels : ceux-ci, généralement tolérants les uns pour les autres, ne peuvent ni accepter cette condamnation, ni comprendre cette intolérance. Tout, dans la vie antique, était imprégné de religion. Un repas de famille, une séance du sénat, les divers actes de la vie militaire, n'allaient pas sans manifestations cultuelles. D'où pour le chrétien la fâcheuse nécessité de se tenir à l'écart. Le conflit était inévitable, il était de tous les instants, mais le plus souvent, publiquement du moins, il se produisit sous la forme du refus d'adorer les images impériales. « Double délit, double crime. Ne point adorer les insignes des légions, s'abstenir des spectacles, des jeux du cirque, qui eux-mêmes faisaient partie du culte. tout cela paraissait révolte, insupportable singularités Tenir des assemblées nombreuses, secrètes en de certaine temps, était un délit que la politique jalouse de l'Empire, ne supportait point. Le sentiment populaire ne s'offusquait pas moins : qui ne se conforme pas aux usages reçus, qui ne pense pas comme la foule, qui ne prend point part à ses plaisirs, qui n'épouse pas ses passions est déjà suspect, bientôt ennemi. Ennemis du genre humain ! accusation aussi terrible qu'elle est vague. De là, les calomnies, mille bruits absurdes que leur absurdité même accrédite dans l'esprit inconsistant de la foule. De là, dès qu'une calamité publique, un danger réel ou imaginaire impressionnent les imaginations, ce cri stupide : « Les chrétiens aux bêtes (1) ! »

Les chrétiens furent persécutés non seulement pour leur refus de sacrifier aux idoles, mais aussi, les lettres de Pline à Trajan suffiraient pour en faire foi, en tant que sectateurs d'un culte illicite. En se défendant, l'ancienne société voyait juste. Le triomphe du christianisme fut la mort du vieux monde.

31. Cependant, à part le peuple des campagnes, un certain nombre de lettrés et de politiques, ce monde était

(1) André Baudrillart, *La religion romaine*, p. 57.

en fait, au IVe siècle, détaché de ses religions antiques. La lutte n'existait vraiment qu'entre le syncrétisme, où prédominaient les éléments mithriaques, et le christianisme. Dès le IIe siècle, suivant la parole célèbre de Tertullien, les chrétiens étaient déjà fort nombreux ; au IIIe, ils sont une puissance. En 260, Gallien leur reconnaît les droits de réunion et de propriété, dont ils jouissaient déjà de fait. Les persécutions qui suivirent ne firent que suspendre ces droits. L'édit de Milan (313), précédé de deux autres, le rétablit. Par le plus grand acte législatif qu'un souverain ait jamais promulgué (1), Constantin proclamait l'égalité des cultes dans la liberté. Ses successeurs prirent l'offensive contre les anciens cultes. La tentative de Julien ne fut qu'un spasme d'agonisant. Gratien refusa le souverain pontificat. Théodose, Arcadius et Honorius, après les derniers tressaillements du paganisme sous le rhéteur Eugène, mort en 394, achevèrent la destruction de l'ancien culte. Après eux les derniers païens s'éteignirent peu à peu. Sous Justinien, il devint inutile de les combattre et le pouvoir dut même, en vertu du principe de la liberté, défendre les tenants irréductibles de l'ancienne religion (2).

BIBLIOGRAPHIE (1)

Bibliographie générale.

MOMMSEN et MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*, t. XIV; *Le culte chez les Romains*, par J. MARQUARDT, tr. de l'all. par M. Brissaud, 1890. — BOUCHÉ-LECLERCQ, *Manuel des antiquités romaines*, 1896; *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1874.—G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 vol., 1884. — J. RÉVILLE, *La religion sous les Sévères*, 1886. — J. BOISSIER, *La fin du paganis-*

(1) Duruy, *Histoire des Romains*, t. VI, p. 61.
(2) *Cod. théod.*, XVI, XX, 24, an. 423.
(3) Voir la note explicative pour la Bibliographie de l'Introduction, p. 47.

me, 2 vol., 1891. — J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. I, 1907. — WISSOWA, *Religion der Römer*, 1902. — CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, tr. fr., 1904. — J. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, 3 vol., 1904-1908. — B. ALLO, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, 1910. — Chapitres spéciaux dans les *Histoires romaines* de MOMMSEN et de DURUY. — Consulter DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 1877 sq., bibliogr. très complète à chaque article. — PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopædia*. — SMITH, *Dict. of greek and roman antiquities*.—RÖSCHER, *Lexicon der Mythologie*, 1882 sq.

Bibliographie spéciale.

3. — Article *Indigitamenta* de BOUCHÉ-LECLERQ, dans *Dict. des antiquités*.

5-6. — Articles, *Magia*, *Devotio*, de BOUCHÉ-LECLERCQ, dans *Dict. des antiquités*.

7. — REINACH, *Orpheus*, p. 144-145 ; RENAL, *Cultes militaires de Rome, les Enseignes*, 1908 ; TOUTAIN, *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, 1909, p. 56 sq.

8-9. — REINACH, *op. cit.*, p. 145 sq.

10. — Articles *Larvæ*, *Lemures*, *Manes*, *Lares*, dans DAREMBERG et SAGLIO.

11. — BRÉAL, *Tables eugubines*, 1871 ; HENZEN, *Acta fratrum Arvalium quæ supersunt*, 1874 ; EDON, *Nouvelles études sur le chant lémural*, 1884; AMBROSCH, *Præmium quæstionum pontificalium*, 1847; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*.

12. — MOMMSEN, *Histoire romaine*, t. I, p. 214; HUBERT et MAUSS, dans l'*Année sociologique*, t. II, 1897-1898 ; S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 96-104 ; TOUTAIN, article *Sacrificium*, dans DAREMBERG et SAGLIO, et *Études de mythologie*, p. 120. — *Sacrifices humains* : textes dans PASCAL, *La tavola osca d'esecrazione*, p. 16 sq.; AUDOLLENT, *Carthage romaine*, p. 399; TOUTAIN, *De Saturni dei in Afr. rom. cultu*, p. 117, 130.

13. — MOMMSEN, *Hist. rom.*, t. I, p. 219 ; BOISSIER, *Essai d'une histoire de la religion romaine*, dans la *Revue d'histoire des religions*, 1881, p. 305; André BAUDRILLART, *Les conditions de l'enfant dans l'antiquité*, 1909, p. 40-44.

17. — BEURLIER, *Le culte impérial*, 1891.

18-19. — G. LAFAYE, *Histoire des divinités alexandrines hors d'Égypte*, 1884 ; CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 1894 ; *Les mystères de Mithra*, 2e éd., 1902 ; *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1909 ; ALLO, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, 1910.

30. — ALLARD, *Histoire des persécutions*, du Ier au IVe siècle; *Dix leçons sur le martyre*, 3e éd., 1907.

André BAUDRILLART.

CHAPITRE IX

CELTES, GERMAINS, SLAVES

I. Les Celtes ou Gaulois.

Peuplades de la Gaule à l'âge du bronze (1). — *Généralités sur la religion des Celtes* (2). — *Culte du soleil* (3). — *Arbres, montagnes, animaux sacrés* (4). — *Idoles, dieux, lieux de culte, rites funéraires* (5). — *Prêtres et druides* (6). — *L'époque gallo-romaine* (7). — *Survivances païennes* (8).

II. Les Germains et les Scandinaves.

Généralités, les peuples germains (1). — *Les sources* (2). — *Les dieux* (3). — *Le culte* (4).

III. Les Slaves.

Généralités, les peuples slaves (1). — *Les sources* (2). — *Les dieux* (3). — *Le culte* (4).

I

LES CELTES OU GAULOIS

1. Plus de vingt siècles avant Jésus-Christ, c'est-à-dire vers les commencements de l'âge du bronze (1), des populations fort diverses occupaient la Gaule. On y reconnaît d'abord des tribus innommées descendant très proba-

(1) Pour la préhistoire en Gaule, voir chap. Ier, *Les Primitifs*.

blement « des palafitteurs de l'âge de pierre, introducteurs des céréales et des animaux domestiques. Entre la période néolithique et l'apparition du cuivre et du bronze, l'archéologie ne constate aucun hiatus, aucune irruption d'envahisseurs (1). » D'autres peuples sont désignés sous les noms de Ligures et d'Ibères ; quelques tribus celtes étaient au nord-est mêlées aux Ligures. Au début de l'âge du fer, vers 900 avant Jésus-Christ, les découvertes archéologiques signalent une extension croissante des Celtes en Gaule ; dès le VIIe siècle, ils pénètrent en Espagne où ils se fusionnent avec les Ibères. Le IVe siècle correspond à l'apogée de la civilisation celtique : la monnaie apparaît, des villes fortes, centre d'un commerce très actif, sont construites. Cependant elles sont conquises par les légions romaines 52 ans avant notre ère : la culture celte se survit seulement dans les Iles Britanniques.

Les Ligures, « proches parents des Illyriens et des Thraces » (Déchelette), desquels ils tenaient probablement leurs connaissances agricoles, habitaient toute la rive gauche du Rhône et l'Italie du Nord; ils n'étaient point dispersés dans la Gaule entière, comme l'avait pensé M. C. Jullian. Les premiers, dans nos pays, ils reçurent peut-être l'art de cultiver le sol et de soumettre le bœuf au joug. Ils utilisaient la faucille de bronze; les gravures rupestres (v.g. laboureurs conduisant une charrue) des environs du col de Tende paraissent des images dédiées aux divinités des moissons. Les radicaux de noms de lieux ligures ont été rattachés aux langues indo-européennes. « A l'instar des peuples primitifs, les Ligures adoraient les forces de la nature et plus particulièrement le soleil (2). » A l'âge du fer, ils profitèrent notablement de la civilisation celtique alors à son apogée.

Des tribus de langue ibérique occupaient le midi de la Gaule à côté des Ligures. C'est de l'Ibérie que fut apportée

(1) Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, t. II, *L'âge du bronze*, p. 15.

(2) Déchelette, *op. cit.*, t. II, p. 18.

l'utilisation des métaux dans l'ouest de notre pays ; dès l'époque quaternaire on devine des relations commerciales entre cette contrée et la Gaule occidentale. Bien avant l'âge du fer, les habitants des environs de Gibraltar (les Tartessiens) faisaient des échanges avec les Iles Britanniques. Ce n'est qu'à partir de 1100 environ que les Phéniciens abordèrent sur les côtes occidentales de la Méditerranée et fondèrent Gadès. Auparavant les Égéens étaient déjà parvenus jusque sur le littoral de l'Italie et de la Sardaigne ; la civilisation égéo-mycénienne gagna donc la Gaule de proche en proche par voie maritime, mais aussi par voie terrestre suivant les rives du Danube et le plateau suisse jusqu'au Rhône et au Pô.

Le centre de l'habitat des Celtes, deux mille ans avant notre ère, était l'Autriche-Hongrie; de là, leurs migrations envahirent l'Allemagne, la Gaule, la Scandinavie et l'Angleterre, où elles se mêlèrent aux populations néolithiques et paléolithiques. Hécatée de Milet, au ve siècle avant Jésus-Christ, parle déjà des *Keltoï*; Celtes et Gaulois parlaient une langue commune.

2. Nous sommes très médiocrement renseignés sur la religion des Celtes, probablement assez différente selon les temps, les lieux et les tribus. On utilise d'abord les découvertes archéologiques, abondantes depuis vingt-cinq ans, interprétées à l'aide de ce que nous savons des « primitifs » et des autres religions plus connues et d'époque voisine. Quelques mots, quelques phrases des écrivains grecs et latins nous livrent incidemment des renseignements superficiels, dispersés dans le temps et l'espace et exprimés à travers leurs propres idées. Ainsi les Gaulois connus de César (*De bello gallico*, VI, 17) auraient adoré Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve avec leurs attributs classiques respectifs. Le dieu de l'éloquence et héros civilisateur Ogmios, représenté sous l'aspect d'un vieillard, armé de la massue et de l'arc, qui conduit les hommes heureux d'être enchaînés à sa langue, est assimilé à Héraklès par Lucien (*Héraklès*, I, 3).

Quelques inscriptions nous font connaître des divinités proprement celtiques, comme Borvo, Grannus etc., parfois assimilés à Apollon; Camulus, Nodons, Ségomo sont

aussi quelquefois identifiés à Mars. A l'époque romaine, les dieux gréco-latins supplantèrent la plupart des divinités gauloises. Ils associèrent alors à leur nom, soit celui de ces divinités, soit celui du lieu ou de la tribu qui les honoraient. Ainsi Mercure possède seize surnoms, Apollon onze, Mars trente-huit, Jupiter et Minerve quatre : ces qualificatifs nous révèlent donc de vieux cultes locaux remplacés.

De la littérature religieuse des Celtes, d'ailleurs plutôt orale qu'écrite, il ne nous reste pas une ligne. On a tenté d'obtenir quelques renseignements sur la mythologie celtique, des épopées de l'ancienne Irlande et du pays de Galles. Le premier cycle irlandais raconte la lutte des habitants contre les Fomorés envahisseurs ; « le second a pour sujet l'enlèvement d'un taureau divin et des vaches dont il est le chef : les personnages principaux sont le roi Conchobar et son neveu le héros Cuchulainn... Les mœurs sont à peu près celles des héros homériques... Le troisième cycle est celui qui, passant d'Irlande en Écosse, y a donné naissance à la littérature dite *ossianique*... Si le fond en est bien irlandais, tout ce que le XIXe siècle y a trouvé de sublime est l'œuvre de Macpherson (1) » (vers 1760-1763).

Les anciens romans gallois de chevalerie appelés *Mabinogion* (XIIe siècle), fournissent quelques éléments des mythes familiers aux Celtes de la Grande-Bretagne ; la magie et les métamorphoses y tiennent encore une grande place.

S'il ne peut être question de panthéon celtique, puisque

(1) *Orpheus*, p. 181. — « Toujours est-il que cette épopée (la première), écrit M. Dottin, a été remaniée sous l'influence des idées chrétiennes... Les éléments merveilleux qui y abondent sont des faits de magie et de sorcellerie ... Essayer de déterminer, à l'aide des épisodes de la vie d'un héros irlandais, les attributs primitifs de la divinité dont il est une transformation évhémériste demande beaucoup d'ingéniosité et d'érudition... Il serait sans doute imprudent de restituer à l'aide de l'épopée irlandaise le vieux panthéon celtique. La littérature du pays de Galles ne nous offre pas plus de ressources pour l'étude de la mythologie celtique. » *La religion des Celtes*, p. 8, 9.

les cultes locaux, très nombreux dans chaque clan (1), et ceux des tribus et des confédérations formaient un ensemble fort complexe, cependant il reste entre eux bien des analogies. Presque partout on trouve des traces de culte rendu au soleil, aux sources sacrées, aux fleuves et aux montagnes, à des animaux et à des arbres sacrés. On rencontre peu de représentations plastiques chez les Celtes avant que l'art gréco-romain leur ait fourni des modèles à imiter, mais du moins des emblèmes sacrés incontestables ont été exhumés. « Leur religion, mêlée à coup sûr de nombreuses pratiques de magie et de sorcellerie, consistait surtout dans l'adoration des forces de la nature. Imbus des croyances animistes si répandues chez les primitifs et saisis de respect et de crainte devant les phénomènes du monde extérieur, ils prêtaient au ciel, à la terre, au soleil, aux orages, aux sources, aux lacs, aux forêts, aux arbres, une personnalité divine... La domestication des animaux arrêta l'essor des cultes totémiques qui ne survécurent qu'en s'adaptant à des concepts nouveaux (2). » Selon M. Déchelette, la religion des peuples de l'Europe occidentale, depuis l'âge du bronze jusqu'à la conquête romaine, ne se serait pas profondément modifiée.

3. Déjà les Grecs attribuaient aux Hyperboréens (Celtes et Germains) le culte d'un dieu assimilé par eux à Apollon. Hécatée d'Abdère, au IVe siècle avant notre ère, parle d'un temple rond érigé en l'honneur de cet Apollon par les habitants de l'île (Grande-Bretagne) ; selon César (*De bello gallico*, VI, 22) les Germains adoraient le soleil, le feu et la lune. Un culte héliaque a été certainement en grande faveur dans toute l'Europe.

En 1902, on a recueilli dans l'île de Seeland, à Trundholm, un petit chariot de bronze votif à six roues (1300 environ avant Jésus-Christ). Le cheval campé sur les quatre roues d'avant traîne un disque vertical recouvert

(1) « En général les types divins représentés dans le Nord de la Gaule ne se rencontrent pas en Aquitaine par exemple, et ceux de la vallée du Rhône sont inconnus sur les bords de l'Océan. » C. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 235.

(2) Déchelette, *op. cit.*, t. II, p. 410, 411.

d'une feuille d'or gravée et estampée. « La publication de ce curieux objet, image incontestable du disque solaire, révéla la destination précise de toute une série de disques en or plus ou moins incomplets (1). » Un bandeau d'argent prémycénien trouvé à l'île de Syros représente un cheval attelé à une roue à figuration d'étoile. Les pierres *disposées en cercle* et portant chacune un crâne de cheval, dans le tumulus du Mané-Lud (Locmariaquer, Morbihan), paraissent à M. Déchelette une preuve que le culte du soleil intervenait dans les cérémonies funéraires à l'âge du bronze. « Les pierres portant les crânes des victimes étaient les grossiers prototypes des autels classiques ornés de bucranes (2). » Des couteaux de bronze scandinaves sont munis de symboles solaires : rouelles, anneaux, volutes, têtes de cheval ou de cygne.

Le mythe du trajet du soleil sur l'Océan durant la nuit fut assez général dans l'antiquité, spécialement en Égypte, à Ninive et en Grèce ; il devait plaire aux Hyperboréens frappés de la longueur des nuits d'hiver en leur région : « la barque, écrit Montélius, appartient donc aux symboles solaires. » L'astre est figuré sous la forme d'un disque soit à quatre rayons, soit à point central ou à cercles concentriques ; quelques disques sont même reliés au bateau par une tige. Le cygne est souvent le compagnon du soleil. Un petit chariot votif retrouvé à Skallerup (Danemark) porte un cygne sur chacune de ses quatre extrémités (vers 1500 avant Jésus-Christ). Sur des rasoirs scandinaves la barque solaire est gravée, parfois même le soleil et la lune à forme humaine y sont représentés à mi-corps, la tête radiée et les mains étendues dans un geste hiératique. Sur des vases découverts en Autriche-Hongrie et dans l'Italie septentrionale (950 environ avant Jésus-Christ) — image qui expliquerait peut-être le mythe d'Apollon changeant Cycnus, roi

(1) Déchelette, *op. cit.*, t. II, p. 415.

(2) *Ibid.*, p. 417. « Un hymne védique parle du char solaire à la *roue unique*, que fait mouvoir un *coursier unique* au septuple nom... M. Ed. Meyer (*Geschichte des Altertums*, 2e éd., 1re partie, p. 768) reconnaît que chez ces peuples (les Indo-Germains) la représentation des chevaux du soleil et du char du soleil est très ancienne. » *Ibid.*, en note, p. 416.

des Ligures, en cygne et le plaçant parmi les astres — on voit deux cols de cygne entourant le disque solaire. Le décor des nécropoles de Bologne est surtout composé de cercles concentriques, disques étoilés, canards ou cygnes entiers, protomés (1) de cygnes ou cygnes stylisés. On retrouve cette décoration sur des boucliers, des casques et des ceinturons(2) de la fin de l'âge du bronze et du commencement de l'âge du fer, notamment à Corneto (Étrurie) et à Hallstatt (Autriche-Hongrie). Des barques votives (3) sont pourvues de têtes d'oiseaux d'eau, à Corneto et à Szatmar (Hongrie). En Gaule, la roue solaire, crucifère ou non, placée au-dessus de la barque aux deux protomés de cygne, se rencontre sur des pendeloques de la fin de l'âge du bronze. Sur l'une d'elles, le symbole de la hache est même associé aux protomés de cygne et au disque. Un petit tube et une épée de bronze supportent des *croissants* fixés à des bélières (Brégnier, Ain), ce qui serait peut-être un fétiche lunaire. Des colliers de l'époque de la Tène (deuxième âge du fer) portent encore le soleil entouré de deux oiseaux d'eau (Haute-Marne et Marne).

A l'époque gallo-romaine, la roue caractérise une divinité assimilée par les Gaulois à Jupiter. Plusieurs statues de cette divinité sont alors accompagnées de la roue, soit qu'elles s'appuient sur cet objet, soit qu'elles le tiennent élevé. On peut aussi signaler le faisceau de maillets en forme de roue à six rayons disposés autour de la tête de *Sucellus*, appelé par César *Dispater*, et les nombreux autels ornés du swastika ou croix gammée.

4. Le culte des arbres nous est attesté par plusieurs inscriptions votives au dieu *Hêtre* et au dieu *Rouvre*, aux *Six-*

(1) On sait que ce mot désigne la partie antérieure typique d'un être, soit figurée, soit sculptée.

(2) Un guerrier figuré sur un vase grec de l'époque classique porte un ceinturon où l'on remarque le disque à double rayon ; le swastika, autre symbole solaire, est [figuré protégeant son cœur et ses parties génitales.

(3) L'usage des barques votives encore observé sur le littoral n'est pas ignoré de nos pays du Centre : une petite barque pourvue de ses agrès est suspendue à la voûte de l'église de Samois, canton de Fontainebleau.

Arbres (quelque bosquet sacré sans doute); à *Mars Buxenus* (en Vaucluse), survivance d'un vieux culte du dieu du buis. Les Cimbres, après leur victoire en 105, pendirent aux arbres les prisonniers romains, les offrant ainsi comme victimes aux génies du lieu, écrit M. Renel, *op. cit.*, p. 159. On rendait un culte à la Forêt-Noire (*Abnoba*) et à la Forêt des Ardennes (*Arduina*); *Némétona* paraît avoir été la fée des forêts sacrées dans les hautes vallées du Rhin. C'est dans la forêt des Carnutes que les chefs gaulois s'engagèrent par un serment religieux à repousser les armées romaines. Le gui du chêne-rouvre était recueilli solennellement par les druides, vêtus de robes blanches, avec une serpe d'or.

Le Grand Saint-Bernard, le Donon, le Puy-de-Dôme possédaient un *génie* adoré des Gaulois. Le chef belge Viridomar, au IIIe siècle, se dit descendant du Rhin; au reste, des peuplades plongeaient leurs nouveau-nés dans ce fleuve peut-être pour qu'il les adoptât comme siens. On a relevé des inscriptions dédicatoires à la Seine, à la Marne, à l'Yonne, etc., et aussi aux *nymphes* des sources jaillissantes. Les eaux minérales ou thermales étaient spécialement vénérées pour leurs vertus curatives; d'où l'assimilation de certaines divinités médicales gauloises à Apollon guérisseur : par exemple, l'esprit des eaux du Mont-Dore s'appela *Appollo Siannus*. A Aix-les-Bains, on a découvert des inscriptions au dieu Borvo (*Borvo*=chaud), d'où les noms de Bourbon, Bourbonne, etc. A l'époque romaine, les thermes étaient de vrais sanctuaires où l'on pratiquait encore des lustrations, bains, offrandes, absorption d'eau et sacrifices divers : des ex-voto romains retrouvés en témoignent. Grégoire de Tours (1) nous parle de paysans qui faisaient des offrandes : pain, fromage, cire, vêtements, au lac de Saint-Andéol dans les Cévennes. Les Cimbres, après leur victoire en 105, offrirent au dieu Rhône les chevaux pris dans la bataille.

« Le sacrifice du cheval, particulièrement solennel, n'était offert aux dieux (par les Scandinaves) qu'en de rares circonstances... La viande était mangée en un repas sacré

(1) *De gloria beatorum confessorum*, II, VI.

et on suspendait la tête et la peau à quelque arbre ou à quelque perche dans le voisinage du sanctuaire (1). » Un cheval de bronze trouvé à Nieuvy (Loiret) porte la dédicace : au dieu Rudiobus ; toutefois, ajoute M. Renel (p. 194), « s'il n'est pas établi que *Rudiobus* ait été un dieu étalon, par contre il est très probable que la forme primitive d'Épona a été celle d'une déesse-jument. » Cette Épona, représentée à cheval, fut très vénérée par les soldats à l'époque gallo-romaine.

A Châtillon-sur-Seiche (Ille-et-Vilaine), ce sont deux petits bovidés en bronze qui ont été exhumés d'un dépôt de l'âge du bronze; même trouvaille un peu plus ancienne dans le voisinage de Posen. A la fin de cette période, des *croissants* de pierre ou d'argile abondent en Suisse et en Savoie. « Depuis les découvertes de M. A. Évans dans les stations égéennes, il est permis de les classer parmi les objets du culte... A. Évans y voit une représentation plus ou moins complète de la tête de bœuf des sacrifices (2). » A l'Officio (Almérie), un autel adossé à un mur est muni de cornes de consécration (début du bronze). Une plaquette d'argile des Baléares porte entre les deux cornes un pédoncule qui supportait probablement une double hache. De petites hachettes votives ont été retirées des dolmens armoricains comme des grottes crétoises. A Bologne, en Allemagne, la hache est mise en rapport avec des symboles solaires, de même sur de nombreuses monnaies gauloises ; elle est donc un très ancien fétiche.

MM. Renel et Reinach pensent que le taureau a été le dieu protecteur des *Taurici* Celtibères, des *Taurini* de la Gaule cisalpine, et des *Taurisci* des bords de la Save ; le castor l'aurait été des *Bibroci* et des *Bébryces*, le corbeau des *Brannovices* de Lyon, et le sanglier des *Eburones* des Ardennes.

Les monnaies gauloises portent souvent des figures animalistiques : cheval, taureau, sanglier ; les enseignes barbares de l'arc de triomphe d'Orange sont surmontées du cheval et du sanglier. On cite dans l'Isère un *Mercure*

(1) Renel, *op. cit.*, p. 190.
(2) Déchelette, *op. cit.*, t. II, p. 474, 475.

Artaios, ou *oursin*, et un *Mercure Mocus* ou *porcin* à Langres. Les appellations connues *Artorix*, roi des ours, et *Artogénos*, fils de l'ours, sont aussi à signaler. Le corbeau se montre en Gaule l'inspirateur des héros qui fondent les villes, il connaît les bons emplacements, les bonnes causes, les bons remèdes : or les oiseaux d'augure sont probablement d'anciens dieux (1).

On signale vingt-six taureaux de bronze à *trois* cornes (donc fétiches), originaires du centre, de l'est et de l'Allemagne ; le taureau aux trois grues, *Tarvos Trigaranos* de l'autel dit de Notre-Dame de Paris, représente certainement un animal divin, de même que le monstre hideux de Noves (Vaucluse) aux traits rappelant ceux de l'ours. Quand l'anthropomorphisme prévalut, l'animal devint le compagnon de la divinité désormais humanisée qui souvent revêtit ses livrées. « Une déesse *Artio*, trouvée près de Berne, est figurée auprès d'une ourse ; une déesse analogue à la Diane romaine, découverte dans les Ardennes, chevauche un sanglier ; le dieu gaulois de l'autel de Reims, entre Apollon et Mercure, porte des cornes de cerf... Sur un autel du Ier siècle après Jésus-Christ, où sont représentés les douze dieux romains, est sculpté un serpent à tête de bélier qui doit être un grand dieu gaulois ... Les Bretons insulaires au temps de César élevaient des poules, des oies et des lièvres sans oser les manger (2). »

2. De curieux menhirs anthropomorphes ont été découverts dans le Tarn, l'Aveyron et l'Hérault. Leur forme ovale varie de 1 mètre à 2^{m} 10 ; ils sont grossièrement sculptés sur les deux faces et paraissent dater de l'âge du bronze. « Simples idoles, images des premiers dieux adorés dans notre pays, voilà ce qu'étaient sans doute les statues menhirs (3). » On en a retrouvé également près de La Spezzia (Italie), en 1905.

Les gravures rupestres des hautes vallées qui avoisinent le col de Tende : têtes de bovidés, charrues à bœufs, fau-

(1) Cf. Renel, *op. cit.*, p. 205.
(2) *Orpheus*, p. 169-170.
(3) Renel, *op. cit.*, p. 230

cilles, rouelles, et celles de Bohuslän (Suède) sont interprétées par M. Déchelette, comme des images votives offertes, dès le début du bronze, par les Ligures cultivateurs, à quelques divinités agricoles (1).

Un buste de femme portant au cou un triple collier a été découvert à Saint-Avold, il porte une dédicace à une source sacrée : c'est la déesse *Sirona*. Un dieu au maillet, *Sucellus*, ou «le bon frappeur», très répandu en Gaule, est dit le père de la race celtique : souvent un loup, un chien ou un coq paraissent à ses côtés. Sa parèdre est appelée Nantosveltaur sur des inscriptions en Allemagne. Ils sont représentés de compagnie à Alise : lui, serrant une courte épée, elle portant une corne d'abondance. Sur les monuments gallo-romains les divinités sont parfois groupées par trois ; l'autel de Dennevy montre trois personnages, dont l'un a une tête de face accostée de deux profils. Les Mères (*Matronæ*) étaient la personnification des forces divines éparses dans les campagnes, les sources et les forêts. On les figurait souvent aussi groupées par trois ; elles présidaient à la fécondité et à l'abondance : les fées du moyen âge sont leurs héritières naturelles. *Rosmerta* est associée à Mercure, *Sirona* à Apollon, *Damona* à Borvo, etc.

Que de divinités nous resteront toujours ignorées ! Dieux locaux, esprits des champs, des bois et des eaux, variant leurs noms et leurs fonctions avec les clans et les pays : voilà en grande partie l'ancienne religion populaire de la Gaule. On voit donc qu'il ne faut point prendre comme résumant la religion panceltique la triade rapportée par Lucain (*Pharsale*, I, 444 sq.) : les cruels Teutatès, Esus et Taranis, adorés des peuplades situées au nord de la Loire.

Selon Tite-Live (XXIII, 24), les Boïens (Bohême actuelle) auraient déposé dans leur temple le plus vénéré les dépouilles et le crâne du général romain vaincu en 216 avant Jésus-Christ, en Italie. Les Gaulois pratiquaient la divination par le corbeau et l'aigle, et même les Bretons par la course du lièvre ; ils interrogeaient (2) les

(1) Déchelette, *op. cit.*, t. II, p. 496.

(2) Cf. Justin, l. XXIV, c. IV, 3; Dion Cassius, LXII, 6 ; Diodore, V, 31.

entrailles des victimes et ajoutaient foi aux songes.

Lucain décrit dans un bois sacré, des troncs d'arbres grossièrement sculptés pour représenter les dieux (1) ; César (2) parle de plusieurs *simulacra* de Mercure, peut-être des amas de pierres ou des menhirs. Les druides de l'île de Mona priaient les bras levés vers le ciel (3). Athénée, Dion Cassius, César et Tacite nous rapportent que les Gaulois sacrifient aux dieux des criminels (probablement pour venger les dieux lésés par eux), parfois aussi des innocents en vue d'apaiser les dieux irrités et des prisonniers de guerre, devenus ainsi esclaves du dieu vainqueur (4). Un curieux usage consistait à se prêter entre eux des sommes remboursables dans l'autre monde (5). Selon Pamponius Méla, des parents se jetaient parfois dans le bûcher où se consumaient les restes de leurs proches, dans l'espoir d'aller plus vite vivre avec eux (6). La vie future paraît bien avoir été dans la pensée des Gaulois une sorte de continuation de celle d'ici-bas ; les druides enseignaient, cependant, que l'esprit des braves peut venir se réincarner dans le corps d'un guerrier. « Le rite de l'inhumation demeura en usage dans toute l'Europe au moins pendant la première moitié de l'âge du bronze (de 2500 à 1500 environ avant Jésus-Christ). En France, l'incinération ne prévalut même que pendant l'âge du bronze IV (7). On doit donc croire que la coutume de l'incinération a pris naissance spontanément et sans doute sous l'influence d'idées religieuses chez plusieurs peuples de l'Europe et de l'Asie. L'Armorique paraît avoir été un de ses plus anciens centres de diffusion dans l'Europe occidentale. Déjà aux temps néolithiques, les dolmens bretons contiennent plus d'incinérations que de squelettes inhumés... L'âme ou le

(1) *Pharsale*, III, 412.

(2) *De bello gallico*, VI, 17.

(3) Tacite, *Annales*, XIV, 30.

(4) Sous un autel des environs d'Apt étaient enfouis huit crânes humains, Renel, *op. cit.*, p. 358.

(5) Valère Maxime, II, 6, 10.

(6) *Chrorographia*, III, 2.

(7) Cette quatrième période de l'âge du bronze s'étend, d'après M. Déchelette, de 1300 à 900.

double se dégageait de son enveloppe mortelle. En anéantissant rapidement et complètement les cadavres, on facilitait la migration des âmes (1). »

3. Une inscription de Mâcon mentionne le *gutuater* ou prêtre local de Mars, et une autre celui d'Anvalos à Autun. Il y eut sans doute chez les Gaulois des sorcières ou diseuses de bonne aventure, mais la description que nous donne P. Méla des prêtresses de l'île de Séna, paraît une légende à MM. Reinach et Dottin. Les auteurs anciens distinguent chez nos ancêtres les bardes, sorte d'aèdes, les devins et les druides : ces derniers signalés seulement en Grande-Bretagne et en Gaule constituaient le clergé national. Ils faisaient suite probablement à l'aristocratie sacerdotale qui avait fait construire les monuments mégalithiques. Suivant César, les druides se seraient répandus en Gaule venant de l'île de Bretagne. Nos renseignements à leur sujet sont superficiels et souvent contradictoires. On a fait venir leur nom de *dru*, augmentatif celte, et de *vids* ou voyant : ce seraient ainsi des devins et des sages. Les auteurs anciens appliquent le nom de druide, semble-t-il, aussi bien à ceux qui font partie de leur corporation qu'à ceux qui ont bénéficié de leur culture, car beaucoup de jeunes gens de l'aristocratie venaient s'instruire auprès d'eux. L'opinion de M. A. Bertrand (2), d'après laquelle les druides auraient formé de vrais couvents-écoles, est fort contestée. Ils s'occupaient de présages, étaient dépositaires de recettes magiques et présidaient aux sacrifices. Ils se réunissaient chaque année au pays chartrain, où de toutes parts on venait les consulter. Leur corporation possédait des traditions cosmogoniques, des préceptes moraux et professait la transmigration des âmes. « Le clergé druidique se recrutait parmi l'élite de la jeunesse ; le noviciat durait vingt ans et comportait de grands efforts de mémoire, la littérature sacrée des druides étant orale. Le chef des druides, nommé à vie, était remplacé par voie d'élection. La doctrine embrassait la théologie, la divination, l'astrologie, la connaissance de la nature et de l'histoire... Ils étaient exempts

(1) Déchelette, *op. cit.*, t. II, p. 159, 160, 167.
(2) *La religion des Gaulois*, p. 310, 353.

du service militaire, ils jugeaient les contestations entre peuples et particuliers (1). » D'après César (2), ils excluaient des sacrifices (véritable excommunication) ceux qui refusaient de s'en tenir à leur sentence. Les chefs les consultaient avant toute grande entreprise. D'après les épopées irlandaises, les druides *bretons* n'avaient pas de chef suprême, ils étaient mariés et vivaient dans leur maison. Au sujet des druides gaulois on ne saurait être bien affirmatif. Il ne semble pas que ceux-ci, alors en lutte avec les *equites*, aient fait au moment de la conquête une vive opposition aux Romains ; cependant un sénatus-consulte, sous Tibère, les supprima. Ils continuèrent à enseigner dans les forêts, mais les écoles d'Autun, de Lyon et de Bordeaux leur enlevèrent l'éducation des jeunes nobles gaulois.

4. En même temps qu'ils adoptaient la langue de leurs vainqueurs, les Gaulois subissaient l'influence de la culture et de la religion romaines. D'abord nombre d'inscriptions nous témoignent de la gratitude des Romains à l'égard de petits dieux gaulois, particulièrement ceux des sources thermales, car la masse du peuple conserva toujours ses vieilles croyances. Les dieux gréco-romains absorbèrent un grand nombre de cultes locaux ; les divinités gauloises prirent en retour les attributs des divinités classiques. Au Mercure arverne fut érigé un temple magnifique sur le Puy-de-Dôme, un autre sur la cime du Donon; Mercure est associé à la *Rosmerta* gauloise sur plusieurs monuments. Apollon, comme dieu médical, fut identifié à *Siannus*, génie des sources du Mont-Dore ; comme dieu de la lumière, avec *Bélénus* et *Grannus* (à Grand, Vosges), le brillant et le brûlant. *Mars Carrus* était l'esprit du Pic du Gar (Basses-Alpes) et *Mars Bolvinnus* le dieu local de Bouhy (Nièvre). Un Jupiter gallo-romain fut adoré sur le Petit et le Grand Saint-Bernard. Minerve est figurée avec d'autres divinités sur des autels gallo-romains ; les statuettes en bronze représentant Hercule sont fort nombreuses. Rares sont au contraire les images de Vénus. Le *génie* de Lyon a l'aspect d'un jeune homme aux cheveux roulés en tor-

(1) *Orpheus*, p. 177, 178.
(2) *De bello gallico*, VI, 13.

sades, il porte la haste et la corne d'abondance, à ses pieds on remarque un corbeau. Le surnom d' « Augustus » est souvent appliqué aux dieux dans les inscriptions. *Virtus*, *Pudicitia*, *Concordia*, *Pax* furent des génies honorés; enfin le culte des génies de Rome et de l'empereur consacra le loyalisme des vaincus. A Lyon et à Vienne, des colonies syriennes, dans les places fortes, les légionnaires orientaux répandirent le culte de Cybèle, de Mithra, d'Isis et d'Attis : le sistre égyptien figure jusque sur des monuments funéraires en Lorraine.

5. Fort mélangée était donc la religion professée en Gaule quand y parvinrent les premiers missionnaires chrétiens. Les nouveaux convertis furent loin de dépouiller dès le baptême leurs croyances héréditaires; l'Église dut combattre au cours des siècles les vieilles superstitions païennes sans cesse renaissantes. Elle fixa des croix sur les menhirs et des vierges au tronc des arbres vénérés. Mais la croyance aux fées, aux loups-garous — formes que prendraient certains sorciers — aux sorts et aux maléfices, etc., s'est conservée jusqu'à nos jours.

II

LES GERMAINS ET LES SCANDINAVES

1. Sous le nom de Germains on désigne généralement ces peuplades qui, appartenant à la race indo-germanique (comme en témoignent leur langue et leurs institutions), vinrent s'établir sur le territoire de l'Allemagne actuelle, après avoir traversé la plaine russe. Au temps de l'ère chrétienne, ils occupent entièrement ce territoire et sont limités, à l'est par les Daces et les Scythes, à l'ouest par les Celtes. Sont-ils de même race que les Celtes antiques ? C'est une question discutée. Du moins, leur parenté avec les Scandinaves paraît bien probable ; en sorte que, tout en constatant que ces deux peuples vivent à part l'un de l'autre, on peut, sans de graves inconvénients, les juxtaposer dans une étude sur la religion. Les Germains apparaissent dans l'histoire trois ou quatre cents ans avant Jésus-Christ. Il

semble que ce soit un voyageur marseillais qui les ait découverts, sur les rives de la Baltique, pour la première fois. Connu à une époque relativement tardive, le monde germanique a prolongé son existence jusqu'en plein moyen-âge. Sa disparition, qui commence au IVe siècle et se termine en 1050, est intimement liée aux conquêtes du christianisme. (Les Burgondes se convertissent vers 400 ; les Francs, vers 500 ; les Saxons, vers 785 ; les Norvégiens, vers 1050.) Pendant cette longue suite de siècles se produisirent ces fameuses migrations de peuples qui étendirent la domination des peuples germains sur l'univers. Cette domination commence par l'entrée des Goths dans l'Empire byzantin et s'achève par la conquête de la Normandie, de l'Angleterre et de l'Irlande. Goths, Visigoths d'Alaric et de Théodoric ; Suèves et Visigoths d'Espagne ; Vandales d'Afrique ; Burgondes, Alamans, Thuringiens, Hessois, Bavarois du Centre de l'Allemagne ; Saxons et Frisons de la Mer du Nord ; Anglo-Saxons d'Angleterre ; tout ce monde si divers ne présente d'unité que pour un observateur étranger et lointain comme fut Tacite. Force nous est bien cependant, faute de mieux, de considérer ces divers Germains dans leur ensemble. Nous notons toutefois que c'est surtout en décrivant des peuples aussi peu connus et aussi mêlés qu'il faut se garder de vouloir trouver une évolution historique et religieuse et une homogénéité parfaite. Nos généralisations sont nécessaires ; mais elles couvrent ici l'insuffisance des renseignements de détail. Il faut observer, en outre, que ces peuplades, ayant beaucoup voyagé et ayant fait d'importantes conquêtes, ont dû emprunter bien des éléments de leur civilisation aux peuples avec lesquels elles se sont trouvées en contact, tout particulièrement aux Celtes et aux Romains (pour les Goths et les Francs). Elles ont été aussi en rapport avec le christianisme. Il est difficile de déterminer la place qu'il faut faire à ces diverses influences dans leurs conceptions religieuses. On peut, du moins, remarquer, en ce qui concerne le christianisme, que la mythologie scandinave, étant plus éloignée de son cercle d'influence, s'est développée plus librement.

Lorsqu'ils virent pour la première fois les Germains,

les Romains furent frappés d'étonnement. L'aspect physique de ces peuples était si différent du leur ! Ces guerriers de haute stature, à la peau blanche, ces visages roses recouverts de cheveux blonds ou roux, leur devaient paraître étranges. Ils les regardaient soignant leurs troupeaux, à leurs pâturages ou à leurs champs, nus souvent, ou vêtus en hiver de peaux et de pantalons ; d'ailleurs résistant au froid, ignorant l'écriture, se servant d'instruments de pierre, d'os et de métal. Chez eux on ne voyait pas de grands édifices, pas de villes proprement dites, mais des habitations isolées ou des villages aux maisons séparées. Courageux, braves, prompts à la guerre, mais facilement abattus dans la défaite, généralement monogames (excepté les chefs), respectueux du lien familial et de la femme, s'enivrant d'hydromel et de bière, ces peuples n'étaient évidemment pas aussi cultivés que les Romains, mais ils n'étaient pas non plus des barbares tout à fait. Parmi les demi-civilisés, ils occupent une place relativement avancée ; peut-être les pourrait-on comparer, sans grande erreur, aux prémycéniens.

2. Les plus anciennes sources sont constituées par les auteurs latins. Strabon et Pline citent un certain Pythéas de Marseille qui, au IVe siècle avant Jésus-Christ, aurait voyagé dans la Germanie du Nord, mais dont les observations au dire de Strabon seraient contestables. Jules César dans son *De bello gallico* (VI, 21 sq.) a décrit avec quelques détails les mœurs des Germains avec lesquels il s'est trouvé en contact. Mais c'est Tacite qui, dans les *Histoires*, les *Annales* et surtout dans le *De situ ac populis Germaniæ*, nous donne les meilleures observations sur la Germanie en général (géographie : I-V ; vie publique : VI-XV ; vie privée : XVI-XXVII), et sur les diverses tribus qui l'habitent (XXVIII-fin). Toutefois, les habitudes d'observation de Tacite ne sont pas sans défaut : il assimile les divinités germaines aux dieux romains ; de plus, en décrivant la Germanie, il a pensé à Rome dont il voulait par antithèse blâmer les mœurs. Ces dispositions n'infirment pas la véracité de l'historien, mais elles limitent son champ d'observation. Après Tacite, il convient de lire Ammien Marcellin, Procope, Agathias, etc. Puis, chez les

Ostrogoths eux-mêmes, naît une littérature : Cassiodore écrit l'*Histoire des Goths* qui ne nous est point parvenue, et Jordanès, le *De origine actibusque Getarum* (551). Grégoire de Tours est aussi à consulter pour les Francs (VIe siècle); Paul Diacre, pour les Lombards (VIIIe siècle); l'*Histoire ecclésiastique* du vénérable Bède, pour les Anglais. Les *Gesta pontificum Hamaburgensium* d'Adam de Brême ; l'*Historia danica* de Saxo Grammaticus, pour les Scandinaves ; l'*Indiculus superstitionum* et le *Capitulare de partibus Saxoniæ* sont également utiles. En dehors de ces textes, quelques inscriptions trouvées sur les bords du Rhin ; des noms de lieux, de personnes sont aussi des indications pour la Germanie proprement dite. Enfin et surtout il convient de mentionner les légendes nationales, les *Nibelungen*, et tout le cycle de poésies qui converge autour de Siegfried (pour les Burgondes et Francs), les légendes de Hilda et de Kudrun (pour les Germains maritimes), celle de Beovulf (pour les Anglo-Saxons), etc. Ces légendes ne peuvent être interrogées sans discrétion ; il faut dégager, quand cela est possible, l'élément historique de l'élément folkloriste et des mythes indigènes. En tout cas, elles donnent accidentellement de précieux renseignements sur les croyances courantes. Pour la littérature scandinave, il convient de consulter les Scaldes. Poètes de cour du temps des Vikings (800-1000), ils ont écrit avant la conversion au christianisme.

L'Edda poétique (le plus ancien), avec ses chants consacrés aux dieux et ses poésies héroïques, surtout le Gylfagung, chant cosmogonique, est également très appréciable; mais ces renseignements ne nous font pas connaître l'ancienne Germanie. On a fait appel aussi aux croyances populaires qui sont encore actuellement survivantes. Tout le paganisme superstitieux des Allemands actuels serait d'origine germanique. Cela n'est pas exact ; c'est du folklore, qu'il est surtout vrai de dire : *Multa renascentur quæ jam cecidere.* En tout cas, la thèse de Grimm justement contestée, il reste que le folklore, consulté avec prudence, et comparé à ce que nous savons des anciens Germains, comme aussi à divers mythes celtes, peut fournir de bonnes indications.

3. Les origines de la religion germanique se dérobent à nos recherches. « Rien n'autorise à ramener leur religion à un monothéisme originel, non plus qu'à la déduire du dualisme ou de l'animisme (1). » On s'accorde cependant à reconnaître une part de l'héritage indo-germanique, par exemple, dans le dieu du ciel Zio-Tiwaz. Quoi qu'il en soit, au moment où nous avons des renseignements précis sur les Germains nous les trouvons en possession de divinités supérieures. Tacite en nomme quelques-unes qu'il identifie avec des divinités romaines. D'autres, il mentionne le nom indigène. De l'ensemble de ses indications se dégage cette impression : les Germains croyaient à des dieux supérieurs, à un certain mânisme et à une sorte d'animisme naturiste. Chaque tribu semble avoir eu son dieu principal, souvent regardé comme le fondateur des grandes familles. Ainsi, d'après Tacite, les Ingaevons, les Herminons et les Istaevons adorent Freyr, Tiwaz, Wodan ; les Hermundures vénèrent Mars ; les Cattes, Mercure ; les Souabes, Isis ; les Semnones, un dieu supérieur dont Tacite ne nous dit point le nom ; les Naharvales, Castor et Pollux ; les Frisons adoraient Forsete. Thor était vénéré en Norvège, etc. Certains parmi ces dieux étaient plus grands et plus connus et méritent une particulière attention.

D'abord apparaissent les dieux qui ont donné leur nom à certains jours de la semaine par suite de leur identification avec les divinités romaines. Ziu ou Tiw (Tuesday, jour de Ziu, mot apparenté au Dyaus indien et au Zeus grec) était probablement un dieu du ciel dans les temps préhistoriques ; il est devenu, à l'époque romaine, chez les Scandinaves, un dieu de la guerre, fils d'Odin, et son nom a été ainsi substitué au nom de Mars dans la semaine. Le mot Dingstag, usité dans la plus grande partie de l'Allemagne, provient d'un surnom de Ziu, Things : on trouve en effet dans le nord de l'Angleterre deux autels consacrés à Mars Thingsus. C'est vraisemblablement un dieu des armées et de la justice. Les Frisons honoraient le dieu de la guerre sous le nom de Saxnot, Saxneat (d'où Sachsenge-

(1) Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, p. 688.

noss). Dans l'Allemagne du nord, on le nommait Ziu. Chez les Semnones, sur les bords de la Sprée, une forêt lui était dédiée. Tacite nous décrit certaines cérémonies qui y étaient pratiquées. On s'assemblait par groupes et délégués, à époques fixes, près d'un bois et on immolait une victime humaine. Dans ce bois on ne pouvait entrer sans être lié, comme signe de dépendance à la puissance du dieu (*ut minor*). Si on venait à tomber, il n'était pas permis d'être relevé, ni de se relever soi-même ; on sortait du bois en se roulant.C'est dans ce lieu que résidait le dieu suprême (*regnator omnium deus*), et de là on croyait sortie la nation. Peut-être faut-il aussi identifier avec ce dieu, Irmin ou Ermin, un vieux nom de divinité ? Le culte de Tyr, autre dieu identifié lui aussi à Mars, eut chez les Germains du nord une particulière faveur comme dieu de la guerre ; il marche contre Odin et Thor dans les mythes des poètes.

Le nom de Wednesday qui, en anglais, désigne le mercredi rappelle un autre dieu : Wodan, Wuodan, Othinn, Odin, dont l'identification avec Mercure est appuyée sur de nombreux documents. *Deorum maxime Mercurium colunt*, écrit Tacite (*De situ*, IX) ; et Paul Diacre appuie dans son *Historia Longobardorum* (I, 31) : *Wodan ipse est qui apud Romanos Mercurius dicitur.* Wodan est en effet le premier des dieux ; on lui offre à certains jours des sacrifices humains ; il est le dieu de la guerre, le conducteur des morts, le dieu des esprits, de la fécondité et des moissons. Enfin, son nom l'indique, il est apparenté à la tempête et aux tourbillons. Dans la mythologie scandinave, Odin obtint une place prépondérante ; il apparaît le plus ancien et le premier des dieux ou Ases ; il est fils de Boerr et de Bestla et a deux frères : Vilje et Vé. Avec leur aide, il tire du corps d'Ymer le ciel et la terre. Tout provient de lui : la paix et la guerre, les sciences et les arts, et il est l'inventeur des runes (1). Il lutte contre les puissances du mal. Deux corbeaux : Hugin et Munin, parcourent le monde pour le renseigner sur tout ce qui se passe. Il a trois épouses, deux fils : Thor et Brage, et les Walkyries sont ses filles.

(1) Caractères dont les anciens Scandinaves se servaient pour écrire.

On le représente comme un vieillard à longue barbe blanche, tenant la lance et ayant au bras l'anneau d'or. Il est assis sur un trône ; à ses pieds sont couchés deux loups. Ailleurs il chevauche sur les vents.

Le jeudi est appelé Donnerstag chez les Germains (Thursday chez les Anglais), et désigne un nom de divinité antique : Donnar, Dunner, Thunar, Thorr, le dieu du tonnerre qui a été assimilé à Jupiter. Les plus anciennes formes d'abjurations saxonnes le nomment à côté de Wodan et de Saxnot. Chez les Scandinaves, il fut un des dieux les plus populaires et les plus honorés. Il peut surtout être rapproché d'Hercule ; c'est, sans doute, ce *primus omnium virorum fortium* dont parle Tacite (*op. cit.*, II). Il est identifié à *Hercules magusatus*, *Hercules barbatus*. Sa légende est d'ailleurs très voisine de celle du héros grec.

Freya a été assimilée à Vénus (Friday, Freytag, jour de Freya, vendredi). Paul Diacre en fait l'épouse d'Odin. Elle était sans doute une déesse du ciel ou de l'air. Dans la poésie scandinave, elle est la déesse des Vanes ; fille de Njoerd et de Skadé et sœur de Frey. Od, son époux, lui donna deux fils, Hnoss et Gersimé. Elle habitait le Folvang où elle recevait les femmes décédées et les guerriers morts. Elle traversait les airs, traînée par un faucon ou sur un char attelé de deux tigres. Son frère, admis au nombre des Ases, est un dieu de l'hymen, de la fécondité et de la paix. Le porc, qui lui était consacré, lui était immolé au solstice d'hiver. Il était surtout adoré en Suède où l'on portait sa statue en procession, pour obtenir de bonnes récoltes. On le présentait à Upsala sous forme priapique, *pacem voluptatemque largiens mortalibus*. Communément on identifie la déesse Nerthus dont parle Tacite (*op. cit.*, XL), à Freya.

Les Germains honoraient encore d'autres dieux ; sans parler de la dynastie des Banes pacifiques et des Ases sauvages de la mythologie scandinave, dans les Eddas, Baldr et Loki jouent un grand rôle ; mais il est difficile de dégager leur personnalité antique, de l'influence chrétienne qu'ils ont subie. Heimdall, le dieu de la lumière, et son proche parent Hönir, ne sont pas plus connus que ces fameux Dioscures que signale Tacite (*op. cit.*, XLII) et qu'il nomme Alcis. Parmi les déesses, Hel est préposée au monde sou-

terrain ; Isis (?) est honorée chez les Souabes (*ibid.*, IX) ; Tamfana, chez les Marses. Des inscriptions votives portent des noms qui nous sont non moins obscurs.

A côté de ces dieux, des démons, des géants, des nains, les esprits des eaux, des forêts, des montagnes occupent une place importante dans la littérature scandinave. Il est, à vrai dire, difficile de déterminer parmi ces êtres ceux qui appartiennent à l'ancienne Germanie. Les Valkyries sont des vierges guerrières et victorieuses. Les Normes remplissent les fonctions dévolues aux Parques antiques. Les montagnes, les eaux, les forêts sont habitées par des esprits ou par les âmes des morts qui revêtent une infinité de formes. Les vampires, les loups-garous appartiennent au même cercle d'idées animistes, tout comme le fameux arbre cosmique Yggdrassill. Chez les Germains, d'ailleurs, le cheval, le loup, le serpent, le corbeau et le dragon sont sacrés. Parfois une chevauchée de ces êtres mythiques se fait dans les airs, à la suite de Wotan. Les Nains, les Troles, les Nixes, les Lutins, les Elfes que décrit l'Edda sont alliés aux dieux ; ce sont eux qui ont façonné le manteau de Thor et le navire de Freya. Dans la vie quotidienne, ils remplissent le rôle, que leur a conservé la légende allemande, d'une sorte de Providence bienfaisante et rémunératrice. Leurs noms sont fort divers ; quelques-uns sont populaires : Obéron, Laurin, Pilwiz, etc. Il en est qui habitent sous terre ; d'autres, dans les eaux. Ils ont la faculté de se rendre invisibles et de faire des opérations merveilleuses, agréables ou pénibles pour les humains. Les géants se relient à la vieille famille des dieux ; ils sont brutaux, sauvages et puissants. Ils ont été les premiers êtres de la création et le monde est sorti de Ynir, l'un d'eux. Ils ont d'ailleurs de fréquentes querelles avec les Ases.

4. Les Germains avaient des prêtres, bien que l'on ne trouve guère parmi eux une institution et une caste sacerdotales. Le rôle du prêtre, dans cette religion, dont le culte était si mêlé à la vie privée et publique, était même très important. Tacite nous en donne le témoignage. On lui obéissait, *velut Deo imperanti*, et, même après la conversion des Germains au christianisme, il conserva chez eux une grande influence. Ses fonctions, que les rois pouvaient éga-

lement pratiquer, comportaient des sacrifices divers et des cérémonies liturgiques. Les Germains offraient des sacrifices humains ; ils usaient de sacrifices divinatoires avant la guerre et de sacrifices expiatoires en temps de famine. Sur leur forme, nous avons peu de renseignements. On s'accorde généralement à reconnaître dans la croyance ou les usages relatifs aux douze nuits (de Noël à l'Épiphanie) où les spectres sont lâchés, à la Walpurgis (1er mai), à la Saint-Jean (24 juin), à la Saint-Martin (11 novembre), des restes de pratiques agricoles et pastorales très anciens. Des animaux domestiques étaient immolés aux dieux : des chevaux, des bœufs, des porcs. On offrait aussi des breuvages. Le feu et l'eau étaient, dans certaines circonstances, tenus comme sacrés et on plongeait dans l'eau les nouveau-nés. Des chants, des danses, des processions, pendant lesquelles on transportait les images divines, étaient également usités. Certaines fêtes étaient célèbres, telle, celle qui avait lieu tous les neuf ans à Upsala.

La Germanie est la terre de la sorcellerie. Les prêtres la pratiquaient ; mais les femmes étaient particulièrement aptes à cet office. On connaît le nom des vierges Bructères et Velléda. Les sorcières sont tenues pour mêlées au monde surnaturel. Les femmes passaient, chez les Germains, pour être douées de particulière sagesse et d'habileté dans la sorcellerie. Peut-être avaient-elles été prêtresses. Du moins Tacite nous rapporte que les prêtres d'Alcis devaient se revêtir d'habits de femmes. On pratiquait la divination par le hennissement des chevaux (Tacite), par les oiseaux, les chaudrons des sacrifices (Strabon), le tirage au sort, l'inspection des entrailles des ennemis. La divination entrait pour beaucoup dans les différentes ordalies. La magie était un emploi fréquent chez les Germains, et la littérature nous a conservé de nombreuses formules employées par les sorcières, Les dieux eux-mêmes la pratiquent dans l'Edda. Au demeurant, elle n'a rien qui la distingue des rites habituels aux demi-civilisés. Les coutumes funéraires des Germains nous sont peu connues ; ils pratiquaient l'incinération et l'enterrement. Dans les tombes, ils plaçaient des présents : ornements, armes, animaux domestiques, qui témoignent de leur croyance à la

vie future. Pour eux, l'âme humaine est séparable du corps; elle le quitte pendant le sommeil, sous l'aspect d'un serpent (Paul Diacre, *op. cit.*, III, 34), d'une souris, etc. Elle habite particulièrement dans le sang, et, après la mort, elle peut être transférée dans un autre corps. La résidence des âmes après la mort est, souvent, le corps ou le tombeau qui le contient; aussi lui porte-t-on des offrandes. Tantôt les âmes sont censées habiter dans un lieu commun pour toutes : le royaume des morts qui se trouve sous terre (*hölle*) ou au-delà des mers. Une troisième représentation du séjour des âmes, divisé en différents royaumes, est regardée généralement comme trop apparentée à la conception de l'antiquité chrétienne, pour n'avoir pas reçu d'elle quelque influence.

La vie morale de ces peuples, au moins pour la période antique, ne nous est pas connue directement, car nous ne possédons pas leur littérature. Mais, des observations des Romains et surtout de Tacite, il ressort que, s'ils étaient affligés d'un malheureux penchant à l'ivrognerie, ils avaient du moins de grandes vertus : le respect de la femme, la vénération des dieux, une grande pureté de mœurs, et qu'ils pratiquaient l'hospitalité comme un devoir religieux.

III

LES SLAVES

1. Les Slaves appartiennent à la race indo-européenne. Dès leur origine, ou plutôt dès leur entrée dans l'histoire, ils diffèrent entre eux par leur aspect physique et par leurs habitudes de vie domestique. Il est vraisemblable que le peuple slave eut son noyau d'origine entre l'Oder et le Dnieper ; « dès les temps préhistoriques, il avait, par endroits, atteint l'Elbe, la Saale, le Danube, la Desna, le Niémen et la Baltique. Il s'est désagrégé sur ce vaste territoire, en partie sous l'influence de certaines conditions territoriales (telles sont, par exemple, les influences des grands cours d'eau et des montagnes), en partie sous l'action de grands courants civilisateurs qui n'étaient pas les mêmes en Orient et en Occident, enfin sous l'influence du déve-

loppement linguistique (1). » Trois groupes se sont dès lors formés ; le premier, à l'ouest de la Vistule et des Carpathes, s'est étendu vers l'occident et a constitué le groupe des Slaves prolabes, pomoriens, polonais et tchécoslovaques ; le deuxième, entre la haute Vistule, le Dniester et le moyen Danube, s'étendit pour former les groupes slovène, serbo-croate et bulgare ; le troisième rayonna au nord du Dniéper et donna naissance à la nation russe.

2. En l'absence de monuments ou de textes slaves indigènes sur la période païenne, nous devons, pour connaître la religion slave, faire appel à des observations postérieures et étrangères. Ce sont tout d'abord : 1° Les chroniques latines, allemandes ou danoises (Tacite qui assimile les Slaves aux Germains consacre une ligne à leur religion, *De situ...*, XLV). Les *Gesta Hammaburgensis Ecclesiæ pontificum* d'Adam de Brème contient des renseignements sur les Slaves baltiques. La *Chronicon Slavorum* de Helmold (XIIe siècle) est une des sources principales pour l'histoire des Slaves au moyen âge. Mentionnons aussi : Theitmar (976-1018), Saxo Grammaticus (XIIe siècle), Ebbo de Bamberg (XIIe siècle). 2° Viennent ensuite les écrivains byzantins : Procope (VIe siècle), Constantin Porphyrogénète et Léon le Diacre (Xe siècle), qui nous donnent des renseignements trop sobres sur les Slaves. 3° Les textes arabes, les écrits des théologiens du moyen âge peuvent être également utilisés avec discernement. 4° Le folklore et la langue ont conservé certains usages et certains noms dont on peut se servir comme d'indication. 5° Quant aux chroniques slaves elles sont très précieuses, bien que relativement récentes. La principale, la *Chronique de Nestor* (XI-XIIe siècle), a été écrite peu de temps après la conversion officielle de la Russie au christianisme (988), et nous renseigne sur la Russie primitive. La *Chronique tchèque* de Cosmas de Prague (XIIe siècle) est également utile pour étudier les Slaves primitifs. Les chroniqueurs postérieurs dédaignent à dessein cette période païenne. *Istorum gesta quos error et ydolatria defœdavit memorare negligens*, écrit Gallus, l'un d'eux (XIIe siècle). Plus tard (XVe siècle), Longinus, dans son

(1) Lubor Nieberle, *La race slave*, p. 3.

Historia Poloniæ, essaiera de décrire les origines de sa patrie avec un soin plus éclairé, mais ce sera pour retrouver partout, hélas ! la mythologie classique.

3. Les Slaves semblent avoir honoré un dieu suprême analogue au Zeus du panthéon des Hellènes. « Les Slaves, dit Procope au VIe siècle, estiment qu'il y a un dieu producteur de la foudre et seul maître de l'univers (1). » Il s'agit évidemment ici des Slaves en contact avec l'Empire. Helmold décrit de façon analogue une divinité suprême : « Parmi les dieux divers auxquels ils attribuent les champs, les forêts, les tristesses et les plaisirs, ils ne contestent pas qu'un Dieu domine les autres du haut du ciel. Ce dieu tout-puissant ne s'occupe que des affaires célestes. Les autres ont chacun leurs fonctions et lui obéissent ; ils procèdent de son sang et sont d'autant plus éminents qu'ils sont plus proches de ce dieu des dieux (2). » Il est malheureusement difficile d'identifier cette divinité dont on nous fait la description avec aucun des noms que nous connaissons des anciens dieux slaves.

A côté de ce dieu suprême, dont l'existence nous est affirmée par les historiens que nous venons de citer, les Slaves honoraient surtout deux grands dieux : Perunu chez les Russes, et Svantovit chez les Slaves du bassin de l'Elbe. Le premier nous est connu par des textes slavons-russes d'une authenticité indiscutable. Dès 907, il est invoqué dans les serments ; en 980, une idole en bois, à tête d'argent et à barbe d'or, le représente à Kievu. Elle fut détruite, en 988, par Vladimir. Peut-être faut-il voir le même dieu dans Parom, dieu de la foudre chez les Slovaques, dans le Proven des Slaves baltiques, dans Porenutius qui, au dire de Saxo Grammaticus, était honoré dans l'île de Rugen. Certaines localités polonaises ont encore un nom apparenté au sien : Peruny, Piorunow. Vraisemblablement on peut conclure de l'étymologie et du texte de Procope que ce dieu était le dieu de la foudre. Le chêne lui était sans doute consacré. D'ailleurs, les Slaves honoraient le chêne et lui offraient des sacrifices alimentaires. Les Russes adoraient

(1) *De bello gothico*, III, 14.
(2) *Chronicon*, I, 83.

encore Volosu, que l'on trouve associé à Perunu comme garant des engagements pris. C'était vraisemblablement un dieu des troupeaux ; Chorsu était un dieu solaire ; la personnalité de Dazbogu, Simarglu, Mokosi, Tojanu nous est peu connue.

Svantovit était le grand dieu des Slaves de l'île de Rugen. Au dire de Helmold, on lui immolait des victimes humaines; un chrétien, chaque année, était voué en sacrifice à cette divinité. Un temple, une idole, un trésor de culte lui étaient consacrés dans l'île de Rugen et ses oracles y étaient célèbres. Le prêtre de ce dieu possédait une grande autorité. L'idole nous est décrite par Saxo Grammaticus ; elle avait quatre cous et quatre têtes, deux devant et deux derrière ; elle avait la barbe rasée et les cheveux tondus à la manière des Rugiens. Dans sa main droite, elle tenait une corne fabriquée de divers métaux et dans laquelle on mettait du vin chaque année, pour servir de présage aux moissons. La main gauche tenait un arc. La statue était faite de diverses sortes de bois. Près d'elle se trouvaient une selle et une épée. Voici comment se célébrait la grande fête de son culte. Une fois par an, après la récolte, une foule nombreuse se réunissait devant le temple, sacrifiait des têtes de bétail et prenait part à un grand festin religieux. Le prêtre qui, contrairement à la mode du pays, portait la barbe et les cheveux fort longs, avait seul le droit d'entrer dans le sanctuaire. Le jour qui précédait la fonction sacrée, il nettoyait soigneusement le temple avec un balai. Seul il avait le droit d'y entrer en faisant bien attention de retenir son haleine. Chaque fois qu'il avait besoin de respirer, il courait à la porte, afin que la divinité ne fût pas souillée par le contact d'un souffle humain (1). » Le lendemain on examinait la quantité de liquide, qui restait dans le vase que tenait l'idole, pour en tirer présage; puis le prêtre en avalait le contenu. On plaçait devant la statue un gâteau assaisonné de miel, rond et presque aussi haut que la taille d'un homme. « Le prêtre se mettait derrière ce gâteau et demandait au peuple s'il le voyait. Si le peuple répondait affirmativement, il exprimait le vœu de ne pas être vu

(1) *Historia danica*, XIV.

l'année suivante. Ce vœu avait pour objet, non pas la destinée du prêtre, mais l'abondance de la moisson future. Puis il saluait la foule au nom de l'idole, l'engageait à persévérer dans sa dévotion et ses sacrifices et lui promettait, comme récompense très certaine, des victoires sur terre et sur mer (1). » Le reste de la journée était consacré au festin ; on y mangeait la chair des victimes. On apportait des offrandes à Svantovit, même des régions voisines. Il avait, d'ailleurs, des temples en divers lieux. Il semble que son culte ait été en rapport avec le cheval. Les anciens ont vu dans ce dieu une corruption du culte de saint Vit; il est du moins probable que la disparition de cette idole, qui fut détruite par les Danois, comme aussi le nom de Svantovit, contribuèrent à populariser le culte du saint. Citons d'autres dieux en Vit de la même région : Rugiévit, que Saxo Grammaticus compare à Mars ; Porévit, dieu à cinq têtes; Genovit, qu'Otto de Bemberg identifie au même Mars. Il existait encore chez les Slaves baltiques d'autres dieux inférieurs ; Triglav, dont l'idole avait trois têtes. Un cheval lui était consacré à Stettin, à Arkona. Jula était adoré à Volyn ; Radigast, peut-être un héros éponyme (Léger) ; Podaga, déesse des phénomènes atmosphériques ; Pripégala, peut-être un dieu solaire, etc., sont d'autres noms de divinités. On trouvait à côté de ces cultes la vénération de déesses et de dieux domestiques ou pénates. Enfin des dieux du destin présidaient à la naissance et à la vie.

Pour les Slaves du sud, les fleuves, les forêts, les montagnes sont peuplés de Vélas, sortes de nymphes qui, sous figures de femmes d'une grande beauté, mènent une vie héroïque, tantôt bienfaisante, tantôt malfaisante aux hommes. Certaines plantes leur étaient consacrées et les paysans les vénèrent encore aujourd'hui. Chez les Slaves du nord, les Rusalkas avaient un rôle analogue.

4. La cérémonie la plus importante était chez les Slaves, comme chez les divers peuples, le sacrifice. On immolait aux dieux des bœufs et même des victimes humaines. Helmold décrit une cérémonie du culte de la façon suivante : « Les hommes et les femmes se réunissent avec les enfants

(1) *Historia danica*, XIV.

et offrent à leurs dieux des bœufs et des moutons et même des chrétiens; ils affirment que les dieux aiment, surtout, le sang de ces victimes. Après le sacrifice le prêtre fait une libation avec du sang pour mieux comprendre les oracles Car, au dire de beaucoup de Slaves, les démons sont plus facilement invités par le sang. Les sacrifices ayant été accomplis, suivant l'usage, le peuple se livre aux festins et aux divertissements... Dans leurs festins, leurs orgies, ils font circuler une coupe sur laquelle ils prononcent des paroles, je ne dirai pas de consécration, mais d'exécration au nom des dieux, du bon et du méchant, déclarant que toute bonne fortune est due au dieu bon, toute la mauvaise au dieu méchant (1). Ailleurs, le même auteur parle des chrétiens qui, à date fixe, étaient immolés aux idoles. A Rugen, les marchands ne devaient acheter ni vendre, sans avoir offert au dieu quelques objets de prix. Les idoles étaient ordinairement placées sur une hauteur ; il existait des bois sacrés, des arbres, des fontaines, des montagnes sacrées que le christianisme dut interdire. Les Slaves baltiques possédaient des temples richement ornés. Chez les uns et les autres, on pratiquait la magie et les enchantements. Certains sanctuaires étaient célèbres pour leurs oracles. On prédisait l'avenir d'après la manière dont le cheval passait entre des lances disposées de certaine façon. On devinait encore par les coupes, les cendres et les sorts. Nous avons marqué que les Slaves du nord avaient une caste sacerdotale, les autres Slaves paraissent n'avoir eu que des sorciers et des magiciens.

Les témoignages sont divergents au sujet du culte des morts. D'un côté Comas de Prague parle de sacrifices faits aux morts (1092). Thietmar affirme au contraire que, pour eux, tout se termine à la mort. Mais, la langue, aussi bien que le folklore russe actuel, témoignent de la croyance des anciens Slaves à une vie d'outre-tombe. On offrait aux morts des sacrifices, on pratiquait l'inhumation et l'incinération. Jusqu'à ce qu'il y fût procédé, l'âme était censée errer dans les forêts. On plaçait dans la tombe des morts divers objets, de l'argent, une échelle, etc.

(1) *Op. cit.*, I, 52.

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — DÉCHELETTE, *Manuel d'archéologie préhistorique*, t. II, *Age du bronze*, 1910 ; — HOLDER, *Altkeltischer Sprachschatz*, 1896-1908; — S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, 3 vol., 1904-1908 ; — C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, 3 vol. parus, 1908-1910 ; — C. RENEL, *Les religions de la Gaule*, 1906 ; — A. BERTRAND, *La religion des Gaulois*, 1897 ; — G. DOTTIN, *La religion des Celtes*, 1904 ; — *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, 1906 ; — D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Cours de littérature celtique* : *Introduction à la littérature celtique*, 1883 ; *Le cycle mythologique irlandais*, 1884 ; *Principaux auteurs de l'antiquité à consulter sur les Celtes, et Épopée celtique en Irlande*, 1902 ; — H. GAIDOZ, *Esquisse de la religion des Gaulois*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de LICHTENBERGER, t. V, p. 428 sq. — Cf. les tables analytiques de la *Revue archéologique* et de la *Revue celtique*;— *Revue de synthèse historique*, t. III, p. 60-97; t. VI, p. 317-362.

II. — J GRIMM, *Deutsche Mythologie*, édition de E. H. MEYER, 1875- 1878 ; — E. H. MEYER, *Germanische Mythologie*, 1891 ; — *Mythologie der Germanen*, 1903 ; — E. MOCK, *Germanische Mythologie*, 1898 ; — W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie*, 1895 ; — L. UHLAND, *Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage*, 1868 ; — W. SCHWARTZ, *Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum*, 1862 ; — W MANNHARDT, *Wald-und Feldkulte*, 1905; — H. PETERSEN, *Ueber den Gottesdienst und den Götterglauben des Nordens*, 1882 ; —S. BUGGE, *Studien über die Entstehung der nordischen Götter*, 1889 ; — CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des Religions*, trad. franç., 1904. — WOLFGANG GOLTHEN, *Religion und Mythus der Germanen*, 1909.

III. — LUBOR NIEDERLE, *La race slave*, trad. L. Léger, 1911; — Louis LÉGER, *La mythologie slave*, 1901 ; — CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *op. cit.*

A. BROS et O. HABERT.

(1) Voir la note explicative pour la « Bibliographie » de l'Introduction. p. 47.

CHAPITRE X

L'ISLAMISME

I. La littérature musulmane.

Ancienneté et avancement des études d'orientalisme islamisant. Les philosophes musulmans connus en Occident dès le moyen-âge. Le Coran et d'autres ouvrages musulmans importants, traduits du XVIe *au* XVIIIe *siècle. Divers écrits sur l'Orient* (1). — *Comment on pourrait composer une bibliothèque islamique à l'usage des lettrés non linguistes ; une bonne part des œuvres qui devraient y entrer sont déjà traduites* (2)

II. Historique.

L'Arabie avant Mahomet. Mahomet, sa mission, l'hégire. Dogmes et préceptes (3). — *La conquête arabe, Perse, Syrie, Égypte. Ali et le Chiisme. Oméyades et Abbassides. Démembrement du khalifat. Les Fâtimides, les croisades, les Mongols. Les Seldjoukides* (4). — *La conquête turque. Décadence de l'islam dans l'âge moderne. Les musulmans libéraux* (5).

III. Réflexions sur l'islam.

Que l'islam n'est pas « équivalent » aux autres grandes religions (6). — *Ce qu'on a souvent loué dans l'islam : la simplicité du dogme et de la liturgie ; la prière fréquente ; certains effets poétiques ; la fraternité et l'hospitalité* (7). — *Ce qu'on a généralement blâmé : la polygamie et le statut de la femme ; le culte et l'abus de la force ; la confusion des notions politiques et religieuses ; le fatalisme* (8). — *Observations à faire pour la psychologie religieuse* (9).

I

LA LITTÉRATURE MUSULMANE

1. L'étude de l'islam est fort avancée. Cette partie de la science orientaliste n'est point née d'hier comme l'assyriologie ou l'égyptologie ; il y a plus de trois cents ans qu'on y travaille. Au XVIIIe siècle, on avait déjà sur ce sujet beaucoup de bons ouvrages, et, de nos jours, on a presque la sensation qu'il est épuisé, c'est-à-dire que ce qui reste à faire est beaucoup moins important que ce qui a été fait, qu'on n'a plus guère qu'à préciser ou à retoucher, à ajouter quelques suppléments ou quelques appendices, ou bien à publier quelques bonnes traductions à l'usage des lettrés qui ne sont point linguistes.

Les littératures de l'islam sont les littératures arabe, persane et turque; la première, l'arabe, est la plus importante. Elle est très volumineuse, mais ce qui en a été édité est considérable aussi. D'ailleurs cette littérature n'est pas en réalité aussi étendue qu'elle le semble ; car elle renferme beaucoup de répétitions ; les auteurs se copiaient souvent l'un l'autre ; c'est le cas des traditionnistes, historiens, géographes, commentateurs ou exégètes ; ils travaillaient en compilateurs, et mettaient côte à côte dans leurs livres les traditions qui leur étaient transmises par écrit ou de vive voix. Le livre de chaque auteur est, pour une bonne partie, la reproduction de ceux de ses devanciers. En outre, il y a des ouvrages qu'on ne peut véritablement pas lire, d'énormes commentaires qui défient la patience du lecteur moderne, et lassent le chercheur le plus austère et le plus désintéressé. En sorte que le nombre des œuvres importantes est, en définitive, assez limité, et presque toutes sont déjà connues.

Nous donnerons une idée de la littérature musulmane et de l'état d'avancement de l'orientalisme islamisant en repassant un peu l'historique de cette science.

L'orientalisme proprement dit est né à la fin du XVIe siècle ; mais de tout temps il y a eu des relations entre l'Occident et la pensée orientale, et longtemps avant cette

époque —tout le monde s'en souvient — les philosophes musulmans avaient été étudiés et traduits. Dès le XIIe siècle, de 1130 à 1150, Raymond, archevêque de Tolède, faisait traduire en latin des traités d'Avicenne. Des juifs préparaient la traduction, et des chrétiens, tels que Dominique Gondisalvus, la mettaient en forme. Quelques années plus tard, Gérard de Crémone et Alfred de Morlay mettaient au jour des traductions d'al-Kindi et d'al-Farabi. En 1230, Michael Scot, familier de l'empereur Frédéric de Hohenstaufen, commença à traduire Averroës; on a de lui des versions des importants commentaires sur les traités du *Monde* et de l'*Ame*. Un Allemand, attaché de même à la cour des Hohenstaufen, nommé Hermann, donna, d'après Averroës, des versions de l'*Éthique* et de la *Poétique*, 1240, 1256. A la fin du XVIe siècle, le célèbre philosophe musulman fut encore l'objet de travaux très importants. Ses commentaires furent traduits, malheureusement d'après les premières versions hébraïques, par des savants comme Jacob Mantino de Tortose, Abraham de Balmès, et Giovanni Francesco Burana de Vérone, les deux premiers juifs, le troisième chrétien. Il y eut des éditions fameuses de ces commentaires averroïques, à Venise en 1495, à Lyon en 1537, et de nouveau à Venise, en 1552 ; cette dernière édition est celle des Juntes. Avicenne, comme philosophe et comme médecin, eut une belle édition latine à Venise, en 1594.

Au XVIe siècle, un auteur fécond et extravagant, mais fort érudit, le Normand Guillaume Postel (1510-1581), rédigea la première grammaire arabe. Il crut aussi connaître assez bien le Coran — que l'on appelait alors l'Alcoran — pour en publier une réfutation. Erpénius, dont le nom est Thomas d'Erp, originaire de Gorcum en Hollande (1584-1624), laissa une autre grammaire arabe, fort bonne, qui fut publiée après sa mort en 1636. Il traduisit l'histoire des Sarrasins de l'historien arabe chrétien el-Makin, Leyde, 1625, et son édition de cet intéressant ouvrage se trouva être assez satisfaisante pour avoir pu être utilisée jusqu'à nos jours. Pocock est un nom bien connu aussi des orientalistes. Ce savant vécut de 1604 à 1691. Il voyagea dans le Levant et fut à son tour nommé professeur dans la chaire

d'arabe que l'archevêque Laud avait fondée à Oxford. Il réunit des manuscrits orientaux ; il traduisit et édita l'histoire des *Dynasties* d'Aboul'-Faradj, qui n'a été éditée pour la seconde fois qu'en 1890 par le P. Salhâni ; le roman philosophique d'Ibn Tofaïl, dont la seconde traduction date d'hier (L. Gautier, 1900) ; et les *Annales* d'Eutychius, important ouvrage historique, dont le P. Cheïklo a donné il y a quelques mois à peine, avec la collaboration du signataire de ce chapitre, la première réédition. Tous ces ouvrages, vieux de deux cents ans, étaient donc assez bons pour qu'ils aient pu suffire aux besoins de l'érudition orientale jusqu'à nous.

Le Coran fut traduit en 1649 par du Ryer, gentilhomme du Mâconnais. Cette traduction, où le commentaire se trouvait mêlé au texte, était fort imparfaite. Du Ryer, qui avait étudié les trois langues musulmanes, publia aussi une grammaire turque, et une version du beau poème persan de Sadi intitulé le *Gulistan*.

Vers la même époque, d'Herbelot (1625-1695) commençait la confection de la *Bibliothèque orientale*, volumineux dictionnaire qui paraît aujourd'hui assez défectueux, mais que cependant on n'a éprouvé que tout récemment le besoin de refaire : car l'*Encyclopédie musulmane*, qui doit le remplacer, en est encore à ses débuts. A cette époque aussi se distinguèrent dans ce genre d'études, des savants maronites, comme Gabriel Sionite, mort en 1648, et Abraham Ecchellensis, éditeur d'un livre de morale intitulé *Semita sapientiæ*, mort en 1664.

C'était encore le temps où Colbert encourageait l'orientalisme, cherchait à réunir des manuscrits, et envoyait en Orient des savants tels que le fameux Antoine Galland (1646-1715), qui en rapporta les *Mille et une Nuits*. Une seconde traduction française de ce célèbre recueil n'a été donnée qu'il y a huit ans (1903), par le docteur Mardrus. Galland continua la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot, traduisit du turc des fragments historiques, publia un recueil de maximes tirées des ouvrages orientaux. On lui attribue aussi une version du Coran. Je devrais citer encore Pierre Vattier, que j'ai eu comme prédécesseur immédiat dans plusieurs de mes travaux.

En même temps que les érudits publiaient et expliquaient

les textes, des voyageurs donnaient à l'Occident la connaissance extérieure et pratique des pays musulmans. Tout le monde a entendu les noms des Chardin et des Tavernier. Celui-ci, qui vécut de 1605 à 1689, voyagea durant de longues années en Perse et aux Indes ; Chardin (1643-1713) parcourut surtout la Perse et les Indes orientales.

L'érudition musulmane continua de s'enrichir dans le cours du XVIIIe siècle. L'intérêt porté à l'Orient se fit sentir dans la littérature, dans les arts, dans le mobilier, jusque dans la mode. Les philosophes dissertèrent sur les Turcs, les Persans et les Tartares. Nous voyons Montesquieu et Voltaire très préoccupés de l'Orient.

Pétis de la Croix, mort en 1713, traduisait alors l'histoire de Gengiskhan, 1710, celle de Tamerlan, 1722, et publiait, d'après des sources turques, un état de l'empire ottoman et un *Abrégé de la Vie des Empereurs*. Deguignes donnait en 1756-1758 sa grande histoire des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux. A la fin du XVIIIe siècle, Mouradjea d'Ohsson, diplomate suédois, publiait son *Tableau de l'Empire othoman*, remarquable ouvrage qui pourrait être pris encore aujourd'hui pour modèle, et où les questions religieuses sont particulièrement bien traitées. Des livres de luxe étaient consacrés à ce sujet, par exemple celui de l'avocat Guer (1746) à l'illustration duquel collaborèrent les meilleurs artistes de l'époque, les Boucher, les Cochin, les Hallé. Enfin, quand, en 1785, le baron de Tott publiait ses très intéressants *Mémoires sur les Turcs et les Tartares*, il pouvait dire dans sa préface : « Il n'est point de nation sur laquelle on ait plus écrit que sur les Turcs. »

Si tel était déjà le degré d'avancement de l'orientalisme islamisant à la fin du XVIIIe siècle, on conçoit combien peu les savants du XIXe, les Sacy, les Quatremère, les de Slane, les Reinaud, les Barbier de Meynard, pour ne parler que des Français, ont dû laisser à faire à leurs héritiers du siècle qui vient de s'ouvrir. Au moment où nous sommes arrivés, les érudits consacrés à cette branche de la science peuvent bien encore étudier des détails, éditer ou traduire des ouvrages secondaires, mais ils n'ont guère à mettre au jour

de grande œuvre encore inconnue, ni à révéler au public de documents d'une importance majeure.

2. Nous allons indiquer comment on devrait former une bibliothèque de textes orientaux relatifs à l'islam, traduits et commentés, où les lettrés non spécialistes pourraient puiser une connaissance assez profonde et assez complète du sujet. En établissant cette espèce de programme, nous énumérerons les œuvres fondamentales de la littérature islamique, et nous allons voir encore que la plupart sont déjà accessibles au public.

Tout d'abord il conviendrait d'avoir un bon manuel d'histoire générale musulmane politique et militaire ; car dans une nation où la religion est étroitement mêlée à la politique et où la guerre est considérée comme sainte, la connaissance de la religion implique celle de l'histoire. Je ne saurais dire si un tel manuel existe en ce moment ; c'est peut-être un livre à faire (1).

Il faudrait ensuite un autre livre où l'on étudierait d'une façon plus spéciale et plus développée les origines musulmanes. On y rassemblerait, comme a fait naguère Caussin de Perceval, ce qu'on peut savoir des Arabes avant l'islam ; on y donnerait les résultats des travaux épigraphiques sur les Himyarites, les Nabatéens et autres peuples d'Arabie ; on y résumerait les résultats acquis par des maîtres tels que Goldziher, Wellhausen, Dussaud, afin de donner l'idée la plus précise possible du milieu où l'islam a paru. Cette étude spéciale s'étendrait sur les deux premiers siècles de l'hégire qui sont la période de formation du dogme islamique. On s'y aiderait de beaux travaux comme ceux de Lammens sur le règne de Moawiah, et ceux du prince de Théano qui a compulsé et traduit les historiens arabes de cette période.

De cette histoire des origines musulmanes se dégageraient la vie de Mahomet et l'histoire du Coran. Nous avons déjà beaucoup de vies de Mahomet. J'ai moi-même traduit celle qui est dans le *Livre de l'Avertissement* de Maçoudi, et j'en

(1) Voir pourtant Martin Hartmann, *Der Islam Geschichte, Glaube, Recht* : ein Handbuch, Leipzig, publication récente.

ai écrit une, abrégée, dans mon *Mahométisme*. Une critique aiguisée s'exerce en ce moment sur ce sujet. Le R. P. Lammens à Beyrouth, M. Casanova à Paris, soumettent à un examen minutieux et sévère les traditions relatives à la biographie du prophète. Il résulterait de leur critique que beaucoup de ces traditions ne sont point authentiques, mais qu'elles ont été forgées après coup, pour expliquer des versets du Coran, en partant de ces versets mêmes. L'explication réelle et originelle se serait perdue ; on en aurait inventé une autre, cent ou cent cinquante ans plus tard. Il ne faut sans doute pas prendre ce système en un sens trop absolu. Il est peu vraisemblable que, le Coran ayant été conservé, toutes les traditions qui devaient l'entourer et l'expliquer se soient perdues. Dans le nombre, il doit en subsister d'authentiques. Toujours est-il qu'une certaine modification dans l'idée que nous nous faisons de la vie de Mahomet, peut résulter de ces recherches.

Pour la formation du Coran, nous avons un ouvrage connu, dû à un maître éminent, M. Nöldeke. C'est un livre très clair, accessible au grand public (1). Le Coran est bien un recueil des prédications de Mahomet, mais c'est un recueil sans ordre. Les sourates (chapitres) les plus longues ont été placées en tête, les plus courtes ont été rejetées à la fin. Grâce aux critères tirés du style et, surtout, de l'histoire, on a pu, dans l'ensemble et avec assez de probabilité, en rétablir la chronologie.

Les traductions du Coran sont nombreuses. Il est de mode de dire que la traduction française de Kasimirski est insuffisante. Je ne partage pas tout à fait cet avis. Cette traduction me semble en général correcte, bien que le style en soit un peu faible. Elle est précédée d'une notice importante sur le Coran et la vie de Mahomet, et accompagnée de notes intéressantes. Les Anglais ont une bonne traduction par Rodwell. Il y aurait peut-être lieu de refaire une traduction française du Coran, accompagnée d'un commentaire perpétuel que l'on rédigerait d'après

(1) Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 1860. — Cf. notre article *Coran*, du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, col. 1772-1779.

les commentateurs les plus importants, Tabari, Beïdhawi, Zamakhchari. Les œuvres de ces commentateurs sont publiées en arabe. On pourrait traduire Beïdhawi; on ne saurait songer à traduire Tabari à cause de sa longueur, ni Zamakhchari, à cause de la grande quantité de notes philologiques et grammaticales que son commentaire renferme.

L'histoire de la tradition dans l'islam a été surtout étudiée par M. Goldziher. Le recueil de traditions le plus considérable, sinon le plus ancien, celui de Bokhari, a été traduit en français par M. Houdas.

Parmi les œuvres qui ont pour objet l'exposé de la religion musulmane, les plus importantes sont certains *Akaïd* ou *Articles de foi*, avec leurs commentaires, et le grand traité de Gazali, l'*Ihya*. Les *Articles de foi* rédigés par Néséfi, qui sont les plus populaires, du moins en Turquie, ont été traduits par Mouradjea d'Ohsson. Il serait bon de traduire aussi le commentaire de Teftazâni, qui est assez philosophique. Le traité de Gazali sur la *Rénovation des Sciences religieuses*, *Ihya*, mériterait d'être traduit en entier. C'est l'œuvre capitale de la théologie et de la piété musulmanes.

On a déjà publié de bonnes biographies des principaux docteurs ou santons (saints) de l'islam, par exemple celle du marabout Cidi Abou Médian, qui est de l'abbé Bargès, et le luxueux ouvrage édité et traduit par Pavet de Courteille, intitulé le *Mémorial des saints*. Il ne serait point mauvais d'écrire pour le public un volume où l'on rassemblerait les principales histoires hagiographiques de l'islam et celles des ordres religieux, déjà connues par des ouvrages plus spéciaux.

Comme traité de mystique, il y aurait lieu de traduire l'*Awârif el-Maârif* (les Bienfaits des connaissances) de Suhrawerdi, auquel on pourrait joindre des extraits de traités plus anciens. Les grands poètes persans qui ont parlé de mystique sont maintenant traduits. Garcin de Tassy a depuis longtemps donné une version française de l'épopée mystique de Férîd ed-Dîn Attâr, intitulée *Le langage des oiseaux*. Hafiz, Saadi ont été traduits plusieurs fois. Le sceptique Omar Kheyam qui avait déjà de fort belles éditions anglaises, vient d'en avoir une française illustrée par Dulac. Un persan lettré, Hoséïn Azad, a fait un choix judicieux de quatrains et de sentences tirés

des poètes de sa nation. Le plus considérable de ces poètes, Djélâl ed-Dîn Roumi, a été cette année-ci même interprété et commenté en anglais (1).

La philosophie, chez les musulmans, a toujours été en conflit avec la théologie. Néanmoins on ne peut pas connaître complètement l'islam sans connaître ses philosophes qui ont joué un rôle important et ont été fort célèbres au moyen âge. On a sur ce sujet des ouvrages généraux facilement accessibles, tels que ceux que nous avons consacrés à *Avicenne* et à *Gazali*, ou tels que l'histoire de la philosophie dans l'islam de Tjitze de Boër. La bibliothèque à former pour ces philosophes comprendrait des traductions de Kindi, de Farabi, p'Avicenne, des Frères de la Pureté (2), d'Averroès, d'Ibn Tofaïl et peut-être d'un petit nombre d'autres encore. Les rares fragments conservés d'el-Kindi sont déjà traduits. Il serait bon de traduire, pour Farabi et les Frères de la Pureté (1), tous les traités qu'a publiés Dieterici. D'Avicenne, M. Forget a déjà interprété le livre des *Théorèmes* ; il conviendrait de traduire aussi son *Nadjât*. M. Horten en a exposé la métaphysique, d'après son grand ouvrage intitulé le *Chifâ*, c'est-à-dire la guérison (3). Pour Averroës, vu l'importance historique de ce philosophe, on pourrait tenter de reviser les anciennes traductions latines qui en ont été faites à la Renaissance, et les rendre aussi claires qu'il est possible, en l'absence des originaux arabes, pour la plupart perdus.

Enfin l'étude complète de l'islam comporte celle de ses sectes. Il y aurait à écrire un ouvrage d'ensemble sur la formation des sectes musulmanes et sur leurs doctrines. C'est déjà ce que nous avons fait dans notre *Mahométisme* ; mais les lecteurs curieux de sciences religieuses accueilleraient sans doute volontiers un ouvrage plus étendu.

Tel est le matériel de l'érudition islamique. On voit, qu'il ne s'en faut pas, en somme, de beaucoup qu'il ne soit d'ores et déjà mis presque en son entier à la portée du grand public.

(1) *The Masnavi*, traduit et commenté par C. E. Wilson, 2 vol., 1910.

(2) Société de philosophes néoplatoniciens.

(3) *Die Metaphysik Avicennas*, 1907.

II

HISTORIQUE

3. La religion islamique a paru en Arabie au commencement du VIIe siècle de notre ère. Elle a pour fondateur Mahomet.

Avant Mahomet les Arabes ne formaient pas une nation unifiée. La principale ville de la péninsule arabique était déjà La Mecque. C'était une ville importante où dominait la tribu des Koréïchites. Elle avait le double caractère de capitale commerçante et religieuse ; il s'y tenait des foires très fréquentées ; et la cité possédait un sanctuaire appelé la Kaabah, où l'on adorait quelque insignifiante idole, mais qui était vénérée par la plupart des tribus arabes. Les différentes tribus avaient d'ailleurs leurs fétiches particuliers.

Au sud de La Mecque était l'Yémen, pays des Himyarites ayant pour capitale Sanaa. Cette contrée avait appartenu quelque temps aux Abyssins chrétiens, puis avait été prise peu de temps avant Mahomet par les Persans, sectateurs de Zoroastre. Il y avait des chrétiens à Nedjrân au temps de Mahomet. Au nord de La Mecque était la ville de Médine, où se trouvaient de nombreux juifs ; ceux-ci possédaient aussi des châteaux aux environs de Médine. L'élément arabe débordait un peu en dehors de l'Arabie ; des principautés arabes existaient à Hîrah, en Mésopotamie, et au sud de la Syrie. Les Arabes qui les habitaient étaient en partie chrétiens.

Mahomet était Mecquois, et, selon la tradition, petit-fils d'Abd-el-Motalib, chef des Koréïchites. Il eut sa mission — c'est-à-dire qu'il crut entendre l'archange Gabriel lui ordonner de prêcher — à l'âge de quarante ans. Auparavant il s'était occupé de commerce comme ses compatriotes. Diverses traditions nous le montrent causant avec des juifs ou des chrétiens, à La Mecque même ; en outre, dans un voyage qu'il fit en Syrie, il aurait eu un entretien qui le frappe, avec un moine chrétien.

Aussitôt après avoir eu cette première « révélation », Ma-

homet se mit à prêcher. Il se livra à l'apostolat pendant une douzaine d'années à La Mecque sans grand succès. La religion qu'il annonçait était une sorte de judéo-christianisme qu'il croyait conforme à la Bible. On ne peut douter de la sincérité de Mahomet. L'idée, que l'on a eue au moyen âge et jusqu'au XIXe siècle, qu'il était un imposteur, n'est ni justifiée par les traditions, ni psychologiquement vraisemblable. Mais le concept religieux dans son esprit se mêla au concept politique, et sa pureté en fut altérée.

Menacé de mort à La Mecque, Mahomet émigra, avec un petit nombre de fidèles, à Médine. Cette fuite ou émigration est l'hégire ; c'est de là qu'on a fait dater l'ère musulmane ; on place cet événement le 16 juillet 622. Médine servit de capitale à Mahomet jusqu'à sa mort arrivée en 632. Il y vécut comme un chef à la fois religieux et militaire, prêcha, légiféra, dirigea des expéditions contre diverses tribus arabes, contre les juifs voisins de Médine et contre La Mecque. Ayant réussi à se rendre maître de cette dernière ville, il en fit le centre religieux de l'islam ; il adopta dans sa loi la coutume ancienne du pèlerinage, et il en conserva les rites à peu près tels qu'on les pratiquait au temps du paganisme, mais il ôta du sanctuaire les idoles.

Aucune religion n'est plus simple que l'islam. Elle n'a guère que trois dogmes : le monothéisme, le prophétisme et la rétribution des œuvres dans l'autre vie. « Allah est le seul Dieu ; Mahomet est son prophète, » voilà la formule de la foi musulmane (1). La rétribution des œuvres s'accomplira par la résurrection et le jugement dernier.

Les préceptes sont : la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage et la guerre sainte. Il y a cinq prières par jour et une plus solennelle le vendredi, pendant le temps de laquelle on doit chômer. Le devoir de l'aumône consiste à donner la dîme, comme dans la loi israélite. Le jeûne est d'un mois par an, et l'abstinence dure tout le jour ; on mange après le coucher du soleil ; le mois du jeûne est Ramadan. Chaque musulman doit faire le pèlerinage une fois dans sa vie. Le devoir de défendre l'islam par les ar-

(1) On sait que le Coran fait de Jésus-Christ le plus grand des prophètes — après Mahomet — mais qu'il nie sa filiation divine.

mes incombe à tous les croyants. La loi musulmane admet la polygamie et le divorce : on peut avoir quatre femmes légitimes sans parler des concubines. Le chef spirituel et temporel des musulmans est le khalife, successeur du prophète.

4. Mahomet laissait à peu près faite l'unité de l'Arabie. Après sa mort quelques révoltes de diverses tribus arabes sont vite réprimées ; le Bahréïn est conquis ; et, sous le second khalife Omar, les chrétiens sont chassés de Nedjrân, les juifs, de Kheïbar, en sorte qu'il ne reste plus dans la péninsule que la religion d'Allah.

La population arabe déborde en dehors des limites de l'Arabie ; une vive émigration se produit ; l'élément arabe résidant augmente en Syrie et en Mésopotamie. En même temps la conquête musulmane s'opère avec une rapidité qui la fait ressembler à une sorte d'explosion. Un grand empire, la Perse, et deux provinces, importantes comme des empires, la Syrie et l'Égypte, sont prises en quelques années. L'empire des Perses suivait la religion de Zoroastre ; la dynastie régnante était celle des Sassanides. La capitale Médaïne, est prise en 637 ; la puissance sassanide est détruite en 642 par la bataille de Néhâwend. La Perse conquise embrasse l'islam ; le zoroastrisme subsiste seulement chez les petites colonies des Guèbres et des Parsis. L'élément persan a eu un grand rôle dans l'histoire politique, intellectuelle et religieuse de l'islam : il lui a apporté de grands talents ; mais il l'a troublé et travaillé sans relâche par les schismes et par les hérésies.

L'invasion de l'empire grec eut lieu au moment même où Mahomet mourait. De son vivant, une seule rencontre s'était produite entre les musulmans et les troupes d'Héraclius : c'est la bataille de Moutah, livrée dans la huitième année de l'hégire, où les musulmans durent reculer devant des forces très supérieures. Trois ans après, en 632, ils préparent une expédition pour venger cette défaite. Damas est prise en 635 ; Antioche et Alep, en 636, et la même année Jérusalem tombe au pouvoir de l'islam. Les chrétiens sont traités avec une certaine tolérance ; les conditions humiliantes qu'ils eurent à subir leur furent imposées plus tard.

L'Égypte, affaiblie par les dissensions et les querelles religieuses, appelle presque les musulmans. Le fameux Amrou la conquiert et fonde Fostât, le Vieux-Caire, en 640.

Les quatre premiers successeurs de Mahomet font partie de l'histoire religieuse : ils s'appellent Abou Bekr, Omar, Othman, Ali. Le temps de leur règne forme le « khalifat parfait ».

Ali, époux de Fâtimah, gendre, cousin et favori du prophète, n'est arrivé qu'avec peine au khalifat. Son élection provoque un schisme : le puissant gouverneur de Syrie, Moawiah, tente de se rendre indépendant. Une grande guerre a lieu au cours de laquelle Ali est assassiné par des fanatiques. Moawiah s'empare alors du pouvoir et fonde la dynastie des Oméyades.

Les fils d'Ali, Hasan et Hoséïn, qui ont voulu défendre leur droit au khalifat, périssent massacrés. La mémoire de ces trois personnages, Ali et ses deux fils, est restée vénérable aux yeux d'une partie des musulmans, qui a cru que le khalifat leur appartenait légitimement et qu'il reviendrait à leurs descendants. Cet état d'esprit a produit dans l'islam le chiisme. Les chiites honorent Ali, au moins à l'égal de Mahomet ; quelques sectes même l'ont divinisé. Ils vénèrent Fâtimah, son épouse, et commémorent le martyre de ses deux fils dans la fête d'Achoura. Kerbelah, en Mésopotamie, où ont été enterrés Hasan et Hoséïn, est la ville sainte des chiites. Ceux-ci maudissent et exècrent les trois premiers khalifes, ainsi qu'Ayéchah, l'épouse préférée du prophète et l'ennemie d'Ali.

Les musulmans orthodoxes s'appellent sunnites, du mot *Sunnah* qui signifie la tradition. Ils vénèrent les quatre premiers khalifes ensemble et Ayéchah ; et ils admettent la légitimité de la dynastie des Oméyades.

Cette dynastie, qui régna avec éclat à Damas, fut renversée par celle des Abbassides (750). Beaucoup de membres de la famille des Oméyades furent massacrés ; l'un d'eux s'échappa en Afrique, et alla fonder en Espagne le khalifat de Cordoue

Les Abbassides résidèrent à Bagdad, sur le Tigre. Leur dynastie compte de grands khalifes ; les plus célèbres

sont Hâroun el-Rachîd, prince brillant et légendaire, contemporain de Charlemagne avec qui il eut des relations, et el-Mamoun, khalife sage et lettré qui fut le principal promoteur des études philosophiques dans l'islam.

La dynastie des Abbassides dura longtemps ; mais son déclin commença tôt. Dès le IXe siècle, l'empire trop grand se morcelle, et des dynasties presque indépendantes surgissent de plusieurs côtés. A Bagdad même la garde turque introduite sous Motacem, puis la famille des Bouyides au Xe siècle, domine complètement le khalifat. Togrul Beg vient ensuite fonder l'empire des Turcs Seldjoukides ; sa dynastie a son apogée entre 1072 et 1092, presque au moment des croisades, et elle possède quelque temps la Palestine.

Une famille qui prétend descendre d'Ali, celle des Fâtimides, conquiert l'Égypte, 969, et fonde Le Caire. C'est cette dynastie qui possède la Palestine au moment où les croisés apparaissent. Cette circonstance et l'état général de l'empire abbasside, expliquent pourquoi le khalifat de Bagdad ne s'intéressa pas davantage à la lutte contre les Francs.

Antioche tombe au pouvoir des croisés en 1093 ; Jérusalem, peu après ; elle leur est enlevée cent ans plus tard sous Saladin. Celui-ci met fin en Égypte à la dynastie des Fâtimides, qui a laissé de beaux monuments, et fonde celle des Eyoubites.

Au XIIIe siècle apparaissent les Mongols. Leur empire est fondé par Djengiz-Khan en 1202 ; ils produisent l'effet d'une vague énorme qui s'étale sur les États de l'islam et renverse plusieurs dynasties. Le khalifat de Bagdad disparaît : Houlagou, petit-fils de Djengiz-Khan, prend la ville, 1258, et met à mort le dernier khalife ; des rejetons de la famille des Abbassides continuent encore pendant quelque temps à vivre obscurément en Égypte. L'empire des Turcs Seljoukides d'Asie-Mineure est également renversé par une invasion mongole en 1300. Mais les Mongols ne font que passer. C'est la dynastie des Turcs Osmanlis qui va profiter de leurs ruines.

5. L'histoire des Osmanlis montre une nouvelle explosion de l'islam, non moins terrible pour la chrétienté que

l'explosion arabe : la poussée des Osmanlis est dirigée sur Constantinople et l'Europe. Brousse est prise en 1326, ils en font leur capitale ; Nicée tombe peu après. Constantinople ne succombera qu'en 1453 ; mais auparavant les Turcs pénètrent dans la péninsule balkanique, ravagent la Serbie (1389), s'emparent de la Bulgarie (1394).

Leurs succès sont un instant arrêtés par une vague tartare, partie de l'Asie centrale : Tamerlan bat les Turcs à Angora (1402) et emmène prisonnier le sultan Bajazet qui meurt bientôt en captivité. Mais le conquérant se retourne vers la Chine et l'empire ottoman poursuit ses destinées.

L'héroïsme de Jean Hunyade et de Scanderberg n'arrête pas les progrès des Turcs : la conquête de la Serbie s'achève, la Bosnie et la Valachie sont incorporées à l'empire, la Transylvanie est envahie, et une flotte ottomane attaque l'île de Rhodes (1480).

Le XVIe siècle voit la prise de Rhodes (1522) et celle de Bude (1526). Tout le sud-est de l'Europe est couvert par l'islam ; l'Europe centrale, l'Italie même sont menacées. La poussée musulmane ne cesse définitivement en Europe centrale que fort tard, vers la fin du XVIIe siècle, par la défaite des musulmans devant Vienne, en 1683. Cette bataille marque, de ce côté, le point d'arrêt de la conquête. Dans d'autres régions, ce terme avait été atteint plus tôt : la bataille navale de Lépante, en 1571, avait abattu le prestige ottoman dans la Méditerranée.

L'Espagne était complètement délivrée dès 1492. C'est la date où les chrétiens reprirent Grenade, capitale du dernier royaume maure. Les musulmans avaient séjourné en Espagne près de huit siècles. Ils envahirent en effet cette contrée pour la première fois en 710. Ils venaient du Maroc, et leurs armées étaient surtout composées de Berbères. Dans cette première invasion, ils prirent Grenade, Tolède et Saragosse. Leur mouvement de conquête les porta jusqu'au-delà des limites de la France, dont ils ravagèrent les provinces méridionales ; ils assiégèrent même Toulouse. Ils furent complètement repoussés hors de France en 759. La bataille de Poitiers, si célèbre dans nos annales, n'est pas mentionnée dans les leurs.

Les musulmans d'Espagne furent presque toujours di-

visés ; leur principal centre fut successivement à Cordoue, à Séville et à Grenade. La dynastie oméyade de Cordoue prit fin en l'an 1035 ; elle avait jeté un assez grand éclat par les lettres et les sciences.

L'Espagne doit aux princes musulmans des monuments admirables. On a remarqué aussi une certaine pénétration de l'esprit de l'islam dans le caractère espagnol et la réciproque peut être vraie : peu d'auteurs ont aussi bien exprimé le fatalisme que Calderon, et les grands mystiques chrétiens d'Espagne paraissent avoir emprunté au moins quelques images à ceux de l'islam. On a de même voulu chercher du côté mahométan l'origine des ordres militaires.

Les musulmans, connus dans nos histoires sous le nom de Sarrasins, conquirent encore la Sicile, qu'ils gardèrent plus de deux siècles. Ils l'envahirent en 827 ; les Normands les en dépouillèrent en 1061. Malte eut à peu près le même sort. Les musulmans qui s'installèrent dans ces îles étaient un mélange d'Arabes et de Berbères. A une époque plus tardive, en 1565, Malte revit des musulmans sous ses murs. C'était cette fois des Turcs ottomans ; l'île fut défendue par les chevaliers qui portent son nom et qui y étaient venus après la prise de Rhodes ; les musulmans durent reculer. Les Turcs prirent Candie en 1669, et Chypre, qu'ils enlevèrent aux Vénitiens, en 1571, l'année de la bataille de Lépante.

Le XVIIIe et le XIXe siècle virent le déclin de l'empire ottoman : la Porte cède par degrés le terrain conquis en Europe ; elle rétrograde d'abord au sud du Danube et de la Save ; elle abandonne la Crimée (1774). La Grèce se soulève en 1820, et son indépendance est reconnue en 1830. Au sud du Danube, des pays naguère conquis deviennent seulement vassaux ou tributaires. Mais il faut descendre jusqu'à la date des traités de San Stefano et de Berlin (1878), pour voir la libération complète de plusieurs d'entre eux : la Serbie, la Roumanie et le Monténégro échappent à ce moment à la suzeraineté de l'islam. La Bulgarie, la Bosnie et l'Herzégovine ne rompent les derniers liens que plus tard, à la chute du sultan Abd-ul-Hamid.

De nos jours les possessions de l'islam en Europe sont très réduites, et sa situation est difficile et troublée. Les Ottomans ont aussi perdu Chypre, et l'île de Crète aspire à se joindre à la Grèce. Dans les contrées où les Européens ont repris le pouvoir, beaucoup de musulmans émigrent; ils se transportent surtout en Asie-Mineure. Il reste cependant de nombreux musulmans sujets de l'Autriche et de la Russie, et que ces puissances traitent avec libéralisme. La Douma russe compte des représentants musulmans.

L'expansion coloniale des puissances européennes a substitué à l'ancienne poussée de l'islam sur la chrétienté une poussée européenne sur les pays d'islam. On peut dire qu'il ne subsiste plus ni en Afrique, ni en Asie de contrée musulmane complètement affranchie de la tutelle européenne. La nécessité de protéger le commerce, de contrôler les finances, d'assurer une bonne police, donne prétexte à l'intervention de l'Europe. Il résulte de cette situation quelque changement dans la conception de l'islam : celui-ci ne se manifeste plus principalement comme autrefois par sa force ; il ne peut plus prouver Allah par le glaive. Il est obligé de devenir plus intérieur, de ressembler davantage à une religion ; il doit se faire plus spirituel.

En même temps, au contact de l'Europe, les peuples de l'islam acquièrent le sentiment du libéralisme : il y a des partis de musulmans libéraux dans tous les principaux pays de l'islam : en Algérie, en Tunisie, en Égypte, en Turquie, en Russie, dans la Perse chiite, aux Indes (1). Le libéralisme comporte nécessairement une certaine interprétation du livre saint,une certaine évolution par rapport à la tradition. La psychologie du croyant mahométan doit

(1) Les musulmans pénétrèrent de bonne heure dans l'Inde. Sous les Oméyades, ils conquirent le Sind et Moultan (714-717). Les plus célèbres dynasties musulmanes de l'Inde sont celles des Ghaznévides fondée au XIe siècle par Mahmoud de Ghazna, et celle des Grands Mongols, descendants de Tamerlan, du XVIe au XIXe siècle. Aujourd'hui le chiffre des musulmans dans l'Inde s'élève à soixante millions, c'est-à-dire au cinquième de la population totale. — La Chine compte environ vingt millions de musulmans dont l'origine est mal connue. Ils n'ont point eu de rôle dans l'histoire intellectuelle de l'islam.

changer : il faut en particulier qu'il admette l'égalité avec les non-croyants, l'autorité du peuple, représenté par les parlements, à côté de celle du khalife; il sera aussi amené à accepter d'importantes modifications dans les mœurs, en ce qui concerne la famille, le statut actuel de la femme musulmane étant inacceptable pour des esprits libéraux.

Cette évolution actuelle est la première qui s'opère dans l'islam ; jusqu'alors cette religion avait été caractérisée par une grande fixité, du moins abstraction faite de sa période de formation à l'origine. Survivra-t-elle à cette crise qui n'est pas vraiment une évolution interne et libre, mais dont les causes sont extérieures et nécessitantes? C'est le secret de l'avenir.

III

RÉFLEXIONS SUR L'ISLAM

6. Se plaçant au point de vue de l'apologétique chrétienne, on peut dire que non seulement il ne naît pas de l'étude de l'islam d'objection contre le christianisme, mais que l'islam fournit un argument contre une thèse célèbre, hostile au dogme chrétien, celle de l'équivalence des religions. On sait que, d'après cette thèse, toutes les religions, au moins toutes les grandes, le judaïsme, le bouddhisme, l'islamisme, le catholicisme et les sectes chrétiennes seraient des expressions, diverses et d'une valeur égale, du sens religieux de l'humanité. On serait en droit de se servir indifféremment de l'une ou de l'autre pour la satisfaction du besoin religieux.

Or, on voit qu'en fait, il n'en est point ainsi pour l'islam et que cette religion n'est pas considérée de nos jours comme équivalente au christianisme par les âmes qui cherchent, parce que, presque jamais à l'époque contemporaine, il ne s'opère de conversion libre du christianisme à l'islamisme. Une personne de notre civilisation, s'intéressant à la question religieuse et se croyant en droit de choisir sa religion, ne choisit jamais l'islamisme. Cette forme de foi ne convient donc en pratique qu'aux demi-civilisés.

A des époques anciennes, il y a eu de nombreuses conversions à l'islam, de chrétiens ou d'autres. Il serait intéressant de faire une étude minutieuse des conditions dans lesquelles ces conversions se sont produites. Elles ne sont pas toutes dues uniquement à la force, car nombre de chrétiens ont encore pu vivre sous la domination musulmane, sans être obligés de renier leur foi. Néanmoins la plupart ont dû avoir pour cause, sinon la pression immédiate de la force, au moins son prestige et l'utilité matérielle qu'on pouvait retirer de la conversion. Dans son *Histoire des Grecs modernes* (1825), Raffenel juge ainsi les conversions des Grecs à l'époque de la conquête de Byzance : « En exterminant les grands et en ménageant la multitude, dit-il de Mahomet II, il enlevait aux peuples tout moyen de ralliement et étouffait chez eux l'esprit national ; en tolérant les opinions religieuses, mais en comblant d'honneurs et de récompenses ceux qui embrassaient l'islamisme, il attirait dans ses rangs tous les individus d'une foi douteuse et la masse considérable de ceux qui eussent bravé peut-être les violences d'une persécution, mais qui ne savaient pas résister aux séductions de l'amour-propre. »

De nos jours encore, sous un régime abhorré et heureusement aboli, nous avons vu des conversions de chrétiens à l'islam obtenues par la force : des chrétiens ont cédé à la menace du massacre. Ce qu'il y a de plus triste dans ces changements, c'est que la loi du Coran ne laisse point au nouveau musulman la liberté de revenir en arrière : l'abjuration de la foi musulmane entraînerait la mort.

Il est incontestable que le Coran et les exemples historiques autorisent l'emploi de la force comme moyen de conversion. Il faut souhaiter pour l'honneur de l'islam que l'école libérale, qui comprend que les âmes ne relèvent pas du glaive, sache rompre avec ces coutumes barbares et abroger ces tristes lois.

Des hommes qui ne subissaient pas l'empire de la force, sont autrefois venus librement à l'islam ; je veux parler de conquérants comme les Mongols, les Turcs, les Tartares, qui, après avoir renversé des dynasties et saccagé des contrées musulmanes, ont embrassé la religion de ceux qu'ils avaient vaincus. Ces conquérants sortaient d'un ni-

veau religieux encore inférieur. Quelques-uns n'ont d'ailleurs pas laissé de garder vis-à-vis de l'islamisme une certaine indépendance. Ainsi on dit de Tamerlan qu'il mettait le code de Djengiz-Khan au-dessus du Coran ; et son descendant, le grand Mongol Chah Akbar, s'émancipa de l'islam au point de fonder presque une nouvelle religion.

Dans le courant du XIXe siècle, l'islamisme, qui a reculé en Europe, a fait des progrès en Afrique. De nombreuses populations nègres s'y sont converties. Ces conversions ont été dues en partie au zèle des missionnaires musulmans affiliés aux Confréries, comme les Sénoussis, les Tidjania, les Rahmania. Les Sénoussis, dont on croyait l'activité éteinte, ont tout récemment montré de nouveau leur force dans le massacre de la garnison française d'Abecher.

On a dit que l'islam était la religion la mieux adaptée aux races inférieures ; qu'il plaisait aux nègres, auxquels le christianisme, trop élevé, était inaccessible. Cela n'est peut-être pas entièrement exact comme fait ; les missionnaires chrétiens sauraient évidemment nous montrer l'efficacité de leur propagande parmi les nègres d'Afrique; en tout cas, en Amérique, le nègre est chrétien. Des théologiens, frappés pourtant de cette idée de l'adaptation de l'islamisme au tempérament nègre, ont pensé que l'islam pouvait être considéré comme une religion de transition, qu'il constituait un progrès par rapport au fétichisme, et qu'il servirait de préparation au christianisme. Il y a dans cette manière de voir quelque illusion ; car, jusqu'à présent au moins, l'islam n'a pas favorisé l'étude ni la discussion religieuses qui seraient nécessaires au croyant pour s'élever à une foi supérieure, et il a autorisé des mœurs qui ne sauraient être considérées comme préparatoires au christianisme.

7. Si nous ne voyons pas de personnes appartenant à notre civilisation, se convertir à l'islam, en revanche il ne manque pas d'écrivains, de philosophes, de sociologues, de poètes, qui ont parlé de cette religion avec sympathie. Il est intéressant de noter ce qu'ils y trouvent de beau.

Beaucoup ont été frappés de la simplicité de la doctrine islamique, de la netteté de la conception monothéiste dans cette religion, de la sobriété de la liturgie et du culte. Il

est difficile de nier que la simplicité ne soit, presque en toutes choses, une grande et sublime qualité. Mais encore faut-il voir si cette simplicité est aussi réelle qu'il semble de prime abord, si elle satisfait à tout, et si le mérite en est à l'islam. Pour ce qui est de la netteté de la conception monothéiste, l'honneur en revient au judaïsme, et Mahomet lui-même ne l'a point nié, puisqu'il croyait, à ses débuts, renouer la tradition patriarcale et restaurer la religion d'Abraham. Mais l'idée du Dieu unique s'accompagne chez lui d'un peu de dureté ; il n'a pas senti le besoin de rapprocher ce Dieu de l'humanité. Il l'a laissé très haut, très séparé de nous, et toute l'économie des grands mystères du christianisme, de l'Incarnation et de la Rédemption, lui est restée inintelligible. Sa conception du prophétisme aussi est simpliste au point d'en être un peu grossière. Le mécanisme de l'inspiration est tout extérieur et objectif : un ange vient de la part de Dieu parler au prophète, lequel n'a qu'à répéter les paroles de l'ange. Le travail intérieur accompli par l'esprit de Dieu sur l'âme du prophète n'est point indiqué.

La simplicité de la conception religieuse a donc été chez Mahomet jusqu'à omettre toutes les émotions tendres, intimes et profondes de l'âme, et la vie intérieure elle-même. Cette omission constituait dans le système initial de l'islam une énorme lacune, qui fut postérieurement comblée par les mystiques agissant sous l'influence du christianisme. Par là s'est en même temps réintroduite une assez grande complexité.

Quant à la simplicité du culte, elle n'est pas sans grandeur; mais elle va parfois jusqu'à toucher à la pauvreté. Il est difficile, si l'on imagine ce que pouvaient être les grands offices à Sainte-Sophie par exemple avant la conquête musulmane, de ne pas trouver de telles scènes plus belles et plus riches que la simple psalmodie de quelques versets du Coran. D'ailleurs cette simplicité liturgique correspond à la lacune que nous signalions tout à l'heure dans le dogme musulman : la liiturgie n'a pas à exprimer des mystères que le dogme n'admet pas.

Beaucoup de voyageurs ont admiré dans l'islam la pratique fréquente de la prière. Ce sentiment a été celui de

Lamartine qui, dans un beau passage, explique qu'il aime l'islam parce qu'on y prie (1). Il y a en effet cinq prières par jour dans cette religion ; cette loi a été évidemment imitée de la répartition des prières canoniques chez les moines chrétiens. Si l'on a le sens religieux, on ne peut qu'admirer un peuple qui prie, et louer une religion qui donne à ses adeptes l'habitude de la prière fréquente. Toutefois ce précepte des cinq prières témoigne chez le législateur de l'islam plutôt d'une bonne intention que d'une véritable sagesse ; car, ce que le christianisme n'imposait qu'aux moines, il l'a prescrit à tous les fidèles ; en sorte que l'islam bien observé ressemblerait à un vaste couvent. La vie très active que nécessite la civilisation moderne, rend ce précepte peu pratique, et on ne peut trouver tout à fait bonne une loi qui ne convient vraiment qu'à des religieux ou à des oisifs.

L'islam a une véritable poésie à laquelle un grand nombre d'occidentaux ont été sensibles : l'appel à la prière fait par les muezzin du haut des minarets, l'effet de ces minarets dominant les villes ou mariés dans les campagnes aux cyprès, les cimetières musulmans étalés dans de beaux sites, dépourvus de luxe, respirant la sérénité, les fontaines gracieuses qui ornent les cours des mosquées et où les croyants viennent avant la prière faire leurs ablutions, ce sont autant de notes d'une poésie intense au charme de laquelle on a peine à se soustraire. Mais ces attraits d'ordre artistique ont-ils la valeur d'un argument rationnel en faveur de l'islam ? En tout cas, pour mesurer la portée d'un tel argument, il faudrait d'abord observer que la beauté des contrées où domine cette religion, entre pour beaucoup dans ses effets poétiques ; il faudrait en-

(1) M. Léon Séché, dans son livre *Lamartine, Elvire et les Méditations*, p. 259, rapporte que Lamartine disait à Vigny que « les mahométans sont plus civilisés que nous à cause de la *charité* extrême entre eux. » A ce propos, M. Hyacinthe Loyson écrivit à M. Séché : « Il y a plus de charité entre les musulmans qu'entre les chrétiens. J'ajoute qu'à l'encontre des superstitions, je devrais dire peut-être des idolâtries, par lesquelles nous avons défiguré la religion de l'Évangile, ils ont conservé un monothéisme aussi grandiose que simple. »

suite se demander si le christianisme ne dispose pas d'effets analogues, d'une puissance au moins égale. Et surtout il conviendrait de constater qu'on ne mesure pas la valeur d'une religion à ses qualités artistiques : sous ce rapport l'islamisme et le christianisme, au jugement de plusieurs, risqueraient fort d'être battus ensemble par l'ancien paganisme gréco-romain auquel pourtant aucun homme sensé ne songe à revenir.

On a encore loué dans l'islam la pratique des vertus de fraternité et d'hospitalité. Mais il n'y a pas là un mérite propre à l'islam. Ces vertus, et surtout la seconde, sont la conséquence de la vie pastorale ; et la Bible en offre déjà les plus jolis exemples. La conception politique de l'islam, étant démocratique et égalitaire, favorise le sentiment de fraternité. Ce sentiment toutefois ne s'applique qu'aux musulmans entre eux ; et ses bons effets dans l'ordre politique sont trop souvent contre-balancés par les abus du despotisme.

L'islam n'a pas en théorie de clergé. Cette circonstance, pour beaucoup d'esprits modernes, constitue une supériorité. Mais il faut noter d'abord que l'absence théorique du clergé tient aux lacunes de la vie religieuse et du dogme que nous avons signalées : la croyance musulmane est telle qu'elle ne comporte ni sacrifice ni sacrements. Il faut remarquer d'autre part que le clergé, qui n'existe pas théoriquement, existe cependant en pratique. Il est formé par les gardiens des mosquées, les imams qui président à la prière publique, les juges et les théologiens. Dans l'empire ottoman, ce clergé, formé dans les universités, a reçu une organisation très forte de Mahomet II le Conquérant et de Soliman le Magnifique. A sa tête est le grand-mufti ou cheïkh ul-islam, personnage extrêmement puissant, qui, bien que les sultans soient censés chefs religieux de l'islam, représente à côté d'eux la tradition et la science théologiques, et peut les déposer par une brève sentence, comme on l'a vu de notre temps. En dehors de l'empire ottoman, les personnages versés dans l'étude de la théologie ont aussi une importance considérable ; il en est de même des chefs d'ordres, de monastères, de confréries, et dans la région africaine, on voit des marabouts, descen-

dants de fondateurs et chefs de grands ordres, être de leur vivant l'objet d'un véritable culte.

Voilà les principaux points sur lesquels l'islam a été loué ; on pourrait former tout un recueil de pages souvent fort belles,écrites en l'honneur de cette religion, et faisant valoir les différents arguments dont nous venons de discuter la valeur. Et cependant aucun des auteurs qui ont écrit ces pages, aucun des lecteurs qui les ont lues avec intérêt et sympathie, n'a été jusqu'à conclure qu'il devait faire acte d'adhésion à l'islam et s'y convertir. Il y a, à n'en pas douter, quelque chose dans cette religion qui fait qu'on ne la sent pas au niveau où il faudrait qu'elle fût pour convenir à des hommes de haute civilisation.

8. Les reproches qu'on lui adresse sont plus connus encore que les éloges. Quelques-uns d'ailleurs sont un peu exagérés.

Le premier est qu'elle autorise et presque recommande la polygamie. Il faut pourtant tenir compte qu'en fait la polygamie n'est guère pratiquée que par les riches. Bien peu de philosophes ont osé approuver l'islam sur ce point. Schopenhauer est l'un d'entre eux. Quelques sceptiques ont noté que les mœurs ne sont pas sensiblement plus pures dans les pays où la règle est la monogamie. Il est à croire cependant qu'il y a une certaine élite de la population dans laquelle les mœurs sont pures ; et en tout cas la loi morale doit se tenir au-dessus des mœurs pour les élever, et donner satisfaction au sentiment de l'idéal.

On sait en outre que l'islam n'admet pas seulement la polygamie, mais que la femme y est voilée et presque recluse, en sorte que la vie sociale y est fort différente de ce qu'elle est dans notre civilisation. Ce statut nuit sans conteste à la dignité de la femme ; quelques personnes ont cru qu'il nuisait aussi à son bonheur ; c'est ce qu'a voulu nous faire sentir. par exemple, Pierre Loti dans son roman des *Désanchantées*. Mais ce second point est beaucoup plus douteux. De bons observateurs ont prétendu que la femme musulmane n'est pas malheureuse. Ainsi Savari, dans ses *Lettres sur l'Égypte*, 1786 (Lettre xv), décrit la situation de la femme égyptienne en des termes où l'on

sent plus l'agrément que la mélancolie, et il se montre médiocrement choqué de ces coutumes qu'il compare à celles de la Bible et des temps homériques : « Ces coutumes, dit-il, que les Européens auraient raison d'appeler barbares et contre lesquelles leurs réclamations s'élèveraient avec justice, paraissent si naturelles dans ce pays qu'on ne soupçonne pas même que dans d'autres climats elles puissent être différentes. Tel est l'empire de l'habitude sur l'esprit humain : un usage établi depuis des siècles lui apparaît la loi de la nature. » Malgré cette sorte d'excuse, le statut de la femme dans l'islam est une des principales raisons qui maintiennent cette religion à un niveau inférieur de civilisation.

Un autre reproche qui a été fait à l'islam est son respect pour la force physique : Allah, c'est-à-dire Dieu, y prêche la guerre sainte ; les conversions s'y font par le glaive, et c'est la conquête militaire qui doit porter la foi mahométane jusqu'aux extrémités du monde. La politique du Coran, a dit Michaud, l'auteur de l'*Histoire des croisades*, « était comme un hymne au dieu de la guerre, et cette politique du glaive était à peu près la seule que pussent comprendre des tribus accoutumées à décider toutes choses par le combat. » A une époque où l'on n'était pas habitué à l'idée du service militaire obligatoire, Montesquieu s'est montré choqué de cette loi de l'islam qui impose à tous les croyants le devoir des armes. A la même conception se rattache encore le droit au massacre des non-croyants, qui est inscrit dans le Coran, et dont les despotes de l'islam ont usé jusqu'à nos jours d'une manière horrible au mépris tout ensemble de l'humanité et de la saine politique. Sur cet article on ne voit guère comment l'islamisme pourrait être défendu.

On a encore reproché à cette religion le mélange des notions politiques et religieuses. Ce reproche pourrait, il est vrai, tomber, surtout en Orient, ailleurs que sur l'islam. Il ne manque pas de peuples chez qui l'on voit ces notions confondues ; mais il n'en est point où elles le soient d'une façon plus systématique, plus complète que chez les musulmans : le khalife, successeur du prophète, est chef temporel et spirituel ; le Coran règle la vie civile,

politique et religieuse de la nation ; le sentiment patriotique se confond avec le sentiment religieux : la nation n'est autre chose que la communauté des croyants. L'auteur d'une *Histoire abrégée de l'empire ottoman*, E. Palla (1825), a bien exprimé l'étonnement que cause ce mélange des choses sacrées et profanes dans l'islam, « cette étroite connexité qui lie tant de matières différentes et ordinairement séparées, lois civiles, préceptes moraux, règlements sanitaires et somptuaires ; » partout le musulman voit sa religion ; « les choses les plus indifférentes s'y rattachent par un rapport plus ou moins direct, tout est confondu dans les mêmes règlements, et l'on y cherche en vain, si l'on peut s'exprimer ainsi, la transition du ciel à la terre. » — Ce devra être l'une des plus importantes parties de l'œuvre des jeunes-musulmans, que d'amener les esprits à séparer ces notions et ces choses logiquement distinctes.

On a reproché autrefois à l'islam la superstition et le fanatisme. Ces critiques ont peu de justesse aujourd'hui. L'accusation de fanatisme a été portée par les philosophes du XVIIIe siècle contre tous les sectateurs d'une religion quelle qu'elle fût, qui la soutenaient avec zèle et avec une certaine violence de sentiments et de moyens. De nos jours le zèle religieux a diminué dans l'humanité ; et jusque dans l'islam, la violence de la foi ne peut pas trop être reprochée aux croyants. Quant à la superstition, elle a été fort répandue autrefois en Orient ; mais il ne faut pas en faire un grief à l'islam, car les pratiques superstitieuses sont condamnées par le Coran.

Plus grave et plus intéressant est le reproche de fatalisme. On a souvent répété, tant au point de vue théologique qu'au point de vue des mœurs, que les musulmans sont fatalistes. Pour ce qui est de l'aspect théologique de la question, nous les avons plusieurs fois défendus contre ce reproche : les phrases du Coran qui paraissent exprimer une doctrine fataliste peuvent être interprétées, et les théologiens les plus orthodoxes de l'islam nient formellement les propositions fatalistes. Mais en ce qui concerne les mœurs, il est évident que celles des peuples musulmans ont été jusqu'à ce jour imprégnées de fatalisme. Je

ne dis pas que le religion de l'islam en soit cause; au contraire ; j'ai fait remarquer que les plus belles expressions littéraires du sentiment du fatalisme appartiennent à l'antiquité grecque. Toujours est-il que l'islam s'est assimilé ce sentiment, et se l'est approprié au point qu'il a l'air d'être une de ses caractéristiques. Le fatalisme ainsi compris est une disposition morale par laquelle on croit que la force de l'homme est fort peu de chose, par rapport aux forces vagues des circonstances ou du destin, et qu'en conséquence l'effort, le travail et l'acte de volonté sont peu utiles et peu efficaces. Une telle disposition amollit l'énergie et rend impossible la foi au progrès. C'est une des circonstances qui ont le plus puissamment agi, pour retarder les peuples mahométans dans leur marche vers la civilisation.

9. Voilà à peu près tout ce qu'on peut dire et tout ce qu'on a dit pour et contre l'islam. On voit que la science de cette religion n'est pas en somme fort difficile, et que les jugements que l'on peut porter sur elle ne laissent pas place non plus à beaucoup d'hésitation. Mais si l'étude de l'islam n'offre pas le charme de la difficulté, elle n'en a pas moins un intérêt assez grand sous le rapport de la psychologie religieuse. Justement parce que les musulmans ont eu jusqu'à présent une foi très vive, et qu'ils ont laissé l'idée religieuse dominer toute leur existence d'hommes, de savants, de guerriers, de citoyens, on peut étudier chez eux la manière d'agir de cette idée et se rendre compte de ses effets. Il est aussi extrêmement intéressant de suivre le mouvement qui se produit en ce moment chez les jeunes-musulmans, par lequel ils cherchent à se dégager de cette tutelle de la foi dans les choses temporelles, tout en gardant au fond pour elle le respect et l'attachement qui lui sont dus dans les choses de l'âme. Il y a là matière à des observations qui — bien que la religion dont nous parlons apparaisse un peu fruste, et, en certains points même, barbare et grossière — sont cependant dignes de retenir l'attention des esprits délicats.

BIBLIOGRAPHIE (1)

Voir la section I. — Pour la littérature arabe, on peut lire : C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 1901 ; et pour la littérature persane : P. Horn, *Geschichte der persischen Litteratur*, 1901. — Les érudits se servent pour l'arabe de la grande édition de Brockelmann, et de la *Bibliographie arabe* de Chauvin. Pour le Coran et Mahomet : Mahomet, *Le Koran*, traduction par M. Kasimirski, nouvelle éd., 1891 ; ou la traduction anglaise de Rodwell dans la collection des *Sacred books of the East*. — A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muhammed*, 2e éd., 1869. — L. Krehl, *Das Leben und die Lehre des Muhammed*, 1884. — H. Grimme, *Muhammed*, I, *das Leben*, 1892; II, *System der Koranischen Theologie*, 1895.

Doctrine et esprit de l'islam : Carra de Vaux, *La doctrine de l'islam*, 1909.—A. Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 1868.— Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, 1903. — M. d'Ohsson, *Tableau général de l'empire ottoman*, 1791, 5 vol.

Formation des sectes : Carra de Vaux, *Le mahométisme*, 1898.

Histoire : Muir, *The khalifate, its rise, decline and fall*, 2e éd., 1892. — De la Jonquière, *Histoire de l'empire ottoman*.

Il n'y a point de déshonneur à se servir des bons guides pour touristes, comme ceux de Baedeker, Murray et Joanne; les articles concernant l'histoire et la religion, que l'on trouve dans ces guides, sont ordinairement rédigés par des savants très distingués.

Baron CARRA DE VAUX.

(1) Voir la note explicative pour la Bibliographie de l'Introduction.

TABLE ANALYTIQUE

DU PREMIER VOLUME

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

INTRODUCTION, par J. BRICOUT.

I. L'histoire des religions. Son histoire 4
Chez les Grecs et les Romains (1). — Juifs et premiers chrétiens. Au moyen âge (2). — De la Renaissance au XVIIIe siècle. Hegel (3). — Seconde moitié du XIXe siècle (4). — Max Müller (5). — L'école anthropologique. Tylor. Durkheim (6). — L'école historique (7).

II. L'histoire des religions. Son objet 14
1° Tout l'ordre des phénomènes religieux (8-9). — 2° Dans toutes les religions (10). — 3° Au point de vue historique. Les trois branches de la science des religions : hiérographie (histoire, psychologie), hiérologie ou phénoménologie religieuse, hiérosophie (11-14).

III. L'histoire des religions. Sa méthode 23
La méthode historique (15). — 1° Connaître les faits. Quelques sciences auxiliaires de l'histoire des religions (16). — 2° Chercher les causes (17). — Se garder de tout excès (18). — Le bon usage de la méthode comparative (19).

IV. L'histoire des religions. Quelques systèmes 31
Magisme, animisme, tabouisme, totémisme (20). — Naturalisme déterministe. Exposé et critique (21-22).

V. L'histoire des religions et les catholiques 40
1° Les catholiques peuvent écrire l'histoire scientifique et impartiale des religions (23-24). — 2° Comment ils s'adonneront sans danger à cette science (25) et raisons pour

lesquelles ils doivent la cultiver (26). — Ce qu'ils ont fait ; ce que nous voulons faire (27).

Bibliographie 47

CHAPITRE I. LA RELIGION DES PRIMITIFS, par A. BROS.

Primitifs et Primitifs (1).

I. La religion des Primitifs préhistoriques 51

Théories et méthodes (2). — 1° Trouve-t-on des traces de la pensée religieuse à l'époque paléolithique ? Le squelette moustérien de La Chapelle-aux-Saints (3). — 2° La période archéolithique. L'art et la sculpture des cavernes ont-ils une origine religieuse ? La religion des tombeaux (4). — 3° La période néolithique : parures magiques et idoles ; les sépultures et les morts (5). — Conclusion : l'homme apparaît religieux dans la préhistoire (6).

II. La Religion des Primitifs actuels 65

Qu'est-ce qu'un non-civilisé ? Importance de cette étude dans l'histoire actuelle des religions (7). — Psychologie du primitif (8). — L'animisme (9). — La magie (10). — Les tabous (11). — Le totémisme (12). — Les dieux (13). — Le culte (14). — La morale (15). — La vie future (16). — Conclusion : le sauvage est un homme, il a une religion (17).

Bibliographie 89

CHAPITRE II. LA RELIGION ÉGYPTIENNE, par J. CAPART.

Difficultés internes et externes du problème (1-2).

I. La religion des vivants 96

Animisme et fétichisme (3-4). — Idolâtrie (5). — Culte des animaux (6). — Dieux de la nature (7). — Les divinités solaires (8). — Dieux morts (9). — Dieux étrangers (10). — Le roi dieu (11). — Prêtres (12). — Temples (13). — Oracles (14). — Sacrifices (15). — Livres religieux (16). — Rituels (17). — Hymnes (18). — Systèmes théologiques (19). — Mythes (20). — Cultes populaires (21). — Magie (22). — Morale (23).

II. La religion des morts 116

La mort et les âmes des morts (24). — Développement historique (25). — Époque primitive (26). — Ancien Empire : rites animistes simples, le mort au tombeau (27). — Statues, Stèles, Chapelles, Tombes royales, Temples des pyramides (28). — Sacerdoces funéraires (29). — Les morts dans les mondes divins. Guides de l'autre monde (30). — Identification aux dieux (31). — Importance du dieu Osiris (32). — Champs d'Ialou (33). — Répondants (34). — Nouvel Empire (35). — Le *Livre des Morts* (36). — Jugement (37). — Traitement des corps : momies (38). — Le rituel thébain d'Amon-Ra (39). — Le *Livre de la Touat* (40). —

Amulettes (41). — Confusion des diverses doctrines (42). Conclusions (43).

Bibliographie 127

CHAPITRE III. LES SÉMITES (moins les Arabes et les Hébreux), par P. DHORME.

I. Babyloniens et Assyriens 129
Importance, nature, origine de la religion assyro-babylonienne (1-3). — Idées sur le divin (4-6). — Les principaux dieux (7-9). — Les divinités locales et nationales (10-11). — Les dieux de la nature (12-13). — Les esprits (14). — Les morts et les enfers (15-16). — Morale et sentiment religieux (17-18). Culte et sacerdoce (19-21). — Magie, divination, mythologie (22-25). — Conclusion (26).

II. Araméens, Syriens, Nabatéens, Palmyréniens 163
Araméens ou Syriens (1-2). — La divinité (3-4). —Le culte (5). — Les morts (6) — La religion des Nabatéens (7-10). — Les Palmyréniens (11-13).

III. Phéniciens, Carthaginois, Cananéens 175
Les Phéniciens (1). — Dieux et déesses(2-4).— Les Carthaginois (5). — La religion de Phénicie et de Canaan (6). — Édomites, Moabites, Ammonites (7). — L'idée de la divinité (8). — Le culte cananéen et phénicien (9-10). — Les morts (11).
Conclusion générale sur les religions sémitiques (12).

Bibliographie 188

CHAPITRE IV. IRANIENS ET PERSES, par J. LABOURT.

Difficultés du sujet et division (1).

I. L'Iran et les Iraniens 195
Géographie de l'Iran (2). — Les races iraniennes(3). — Les langues iraniennes : le zend, le perse, le pehlvi, le parsi (4). — Aperçus d'histoire iranienne : périodes préachéménide, achéménide, parthique, sassanide, moderne (5).

II. Le système religieux de l'Avesta 202
Description de l'Avesta (6). — Les deux royaumes (7). — Le royaume d'Ormazd : Ahuramazda, les Ameshas Spentas, les Yazatas, les Fravashis (8). — Le royaume du mal : Ahriman, les dévas et les drujes, les yatus, les païrikas (9). Le conflit des deux royaumes (10).— La morale avestique (11). — Le culte avestique : les prêtres, la liturgie, les offrandes, le culte du feu, le culte du haoma, le calendrier liturgique (12). — Coutumes funéraires. L'autre vie (13).

III. Problèmes et probabilités 216
Problèmes : la thèse parsie, la thèse critique radicale, la thèsesemi-traditionnelle (14). — Probabilités : le développe-

ment de la religion iranienne aux périodes préachéménide, achéménide, parthique, sassanide et moderne (15).

Bibliographie 227

CHAPITRE V. RELIGIONS DE L'INDE, par L. DE LA VALLÉE POUSSIN.

I. Généralités 230

Invasion indo-européenne (1). — Les Aryas et le sanscrit (2). — Religion âryo-indienne (ou védisme) et hindouisme (3). — Les brahmanes et le rituel du Soma (4). — Les Vedas (5). — Magistrature religieuse des brahmanes ; littérature brahmanique (6). — Valeur historique de cette littérature (7). — Le çoudrisme ; emploi des documents modernes pour l'étude des périodes anciennes (8). — Résultats de l'enquête indianiste (9). — Chronologie (10).

II. Religion âryo-indienne ou védique 242

Sources (11). — Deux opinions erronées (12). — Appréciation au point de vue moral et religieux, discussion et conclusion (13-14). — Caractère familial et social de la religion (15).

III. Hindouisme ou brahmanisme 249

Brahmanisme et hindouisme (16). — Religion âryo-indienne (védisme) et brahmanisme-hindouisme (17). — Évolution de l'idéologie védique : hénothéisme, ritualisme, théurgie (18). — Yoga (ascétisme) (19). — Panthéisme idéaliste, les Upanishads (20). — Système Sâmkhya (21). — Transmigration (samsâra) ; pessimisme (22). — Athéisme des philosophies ; les deux vérités (23). — Philosophie et dévotion (24). — Rudra et le çivaïsme (25). — Krishna et les avatars de Vishnou (26). — Bhakti et théologies (27). — Hindouisme vulgaire (28). — Survivance des vieilles mœurs (29).

IV. Bouddhisme 267

Jaïnisme (30). — Bouddhisme primitif, hypothèses (31). — Darçana bouddhique (32). — Dévotion, Grand Véhicule (33). — Les laïcs (34). — Tantrisme et décadence (35). — Chronologie (36). — Bouddhisme chinois et tibétain (37-38).

V. Les religions de l'Inde et le christianisme 275

Différences et coïncidences (39). — Krishnaïsme (40). — Bouddhisme (41). — Avenir religieux de l'Inde (42).

Bibliographie 280

CHAPITRE VI. LE CONFUCIANISME ET LE SHINTO, par H. CORDIER.

I. Le confucianisme 289

1° Confucius : Les religions de la Chine (1). — La vie de Confucius (2).

2° Doctrine de Confucius : Les Grands *King* (3). — Les

Petits *King* (4). — Nature de Confucius (5). — La piété filiale (6). — Le culte des Ancêtres (7). — La question des rites chinois (8).

3° Philosophie du confucianisme : Système de Tchou-hi (9). — L'âme (10). — Confucius (11).

4° Le culte : Origine du culte (12). — Le temple (13). — Les cérémonies (14). — Les fonctionnaires (15).

5° Conclusion (16).

II. Le shinto 304

Origines (1). — Seconde période (2). — Troisième période (3).

Bibliographie 305

CHAPITRE VII. LES GRECS, par O. HABERT.

Généralités : les peuples grecs ; étapes principales de leur religion (1).

I. Le naturisme 310

Culte des forces de la nature ; animaux sacrés et rites communiels; certains animaux sont crus l'esprit des récoltes, sacrifices agraires ; totémisme (?) ; la crainte des morts ; rites archaïques ; la magie ; croyances préhomériques (2).

II. L'anthropomorphisme 317

Les épopées homériques ; les dieux, le culte, la Moïra, eschatologie (3). — Les œuvres hésiodiques : état religieux et moral qu'elles révèlent ; la théogonie et les mythes (4).

III. Période d'épuration 324

1° Le courant critique : son origine et ses causes ; les lyriques, les tragiques, les historiens, les médecins, les philosophes, les sophistes, Socrate, Platon, Aristote, Épicure, les Stoïciens (5). — 2° Le courant populaire : les dieux gagnent en beauté, en sagesse et en justice ; les demi-dieux, les démons; les thèmes mythologiques; le sacerdoce, le culte, les fêtes, la divination, les rites funéraires (6). — 3° Le courant mystique, les mystères et l'orphisme : leurs origines lointaines, leurs transformations grâce à l'anthropomorphisme et au progrès social ; les mystères d'Éleusis. L'orphisme primitif, ses livres sacrés vers le VIe siècle, ses doctrines cosmogoniques et eschatologiques (7).

Conclusion : l'acquis de la religion grecque pour l'humanité (8).

Bibliographie 347

CHAPITRE VIII. LA RELIGION ROMAINE, par André BAUDRILLART.

La religion romaine et la religion à Rome. Les origines, le syncrétisme final (1).

I. Des origines jusqu'à la réforme d'Auguste 353

Origines (2). — Idée que le Romain se fait de la divinité. Animisme, tendance panthéistique. Dieux des *Indigitamenta. Dii consentes* (3). — Attitude du Romain vis-à-vis de ses dieux. Importance du culte (4). — Religion et magie (5). — Divination, art augural, aruspicine (6). — Traces d'une ancienne zoolâtrie. Totémisme ? (7). — Les interdits (8). — Le fétichisme et la religion romaine (9). — L'âme humaine. Survivance. L'âme après la mort. Sanctions d'outre-tombe. Culte des morts (10). — Organisation du culte. Culte public. Collèges sacerdotaux (11). — Le sacrifice (12). — Le culte familial. Charme et valeur morale de ce culte. Valeur morale de la religion romaine (13). — Introduction d'éléments étrangers. Éléments étrusques: Triade capitoline. Anthropomorphisme. Éléments grecs : Livres sibyllins, lectisternes, supplications. Caractère démocratique des nouveaux cultes (14). — Assimilation des dieux romains aux dieux grecs. L'invasion hellénique. Décadence de l'ancienne religion. Première apparition des cultes orientaux (15).

II. La réforme d'Auguste 371

Réforme d'Auguste (16). — Culte impérial. La déesse Rome. L'apothéose. Première forme du syncrétisme (17). — Évolution des besoins religieux (18).

III. Les religions orientales et le syncrétisme 376

L'orientalisme. Ses agents (19). — Le prêtre (20). — Traits communs aux religions orientales. Nature. Procédés. Mysticisme et sensualisme (21). — Les mystères (22). — Le culte de Mithra à Rome. Le mithriacisme : théologie solaire, dualisme, démonologie, morale, culte (23). — Magie et astrologie (24). — Le syncrétisme (25). — Le paganisme romain du IVe siècle (26). — Syncrétisme et christianisme (27). — Ressemblances, différences. Esprit du syncrétisme et du christianisme. Leur antagonisme (28). — Accord des tendances religieuses et sociales du IVe siècle et du christianisme (29). — Pourquoi le christianisme fut persécuté (30). — Fin du paganisme (31).

Bibliographie 391

CHAPITRE IX. CELTES, GERMAINS, SLAVES, par A. BROS et O. HABERT.

I. Les Celtes ou Gaulois 393

Peuplades de la Gaule à l'âge du bronze (1). — Généralités sur la religion des Celtes (2). — Culte du soleil (3). — Arbres, montagnes, animaux sacrés (4). — Idoles, dieux, lieux de culte, rites funéraires (5). — Prêtres et druides (6). — L'époque gallo-romaine (7). — Survivances païennes (8).

II. Les Germains et les Scandinaves 407

Généralités, les peuples germains (1). — Les sources (2). — Les dieux (3). — Le culte (4).

III. Les Slaves 416
Généralités, les peuples slaves (1). — Les sources (2). — Les dieux (3). — Le culte (4) .....
Bibliographie 421

CHAPITRE X. L'ISLAMISME, par CARRA DE VAUX.

I. La littérature musulmane 424
Ancienneté et avancement des études d'orientalisme islamisant. Les philosophes musulmans connus en Occident dès le moyen âge. Le Coran et d'autres ouvrages musulmans importants, traduits du XVIe au XVIIIe siècle. Divers écrits sur l'Orient (1). — Comment on pourrait composer une bibliothèque islamique à l'usage des lettrés non linguistes ; une bonne part des œuvres qui devraient y entrer sont déjà traduites (2).
II. Historique 432
L'Arabie avant Mahomet. Mahomet, sa mission, l'hégire. Dogmes et préceptes (3). — La conquête arabe, Perse, Syrie, Égypte. Ali et le Chiisme. Oméyades et Abbassides. Démembrement du khalifat. Les Fâtimides, les croisades, les Mongols. Les Seldjoukides (4).— La conquête turque. Décadence de l'islam dans l'âge moderne. Les musulmans libéraux (5).
III. Réflexions sur l'islam 440
Que l'islam n'est pas « équivalent » aux autres grandes religions (6). — Ce qu'on a souvent loué dans l'islam : la simplicité du dogme et de la liturgie ; la prière fréquente ; certains effets poétiques; la fraternité et l'hospitalité (7). — Ce qu'on y a généralement blâmé: la polygamie et le statut de la femme; le culte et l'abus de la force ; la confusion des notions politiques et religieuses ; le fatalisme (8). — Observations à faire pour la psychologie religieuse (9).
Bibliographie 450

TABLE ANALYTIQUE 451

Imp. M.-R. Leroy, 185, rue de Vanves. Paris.

4139 4

CL BL 0080
.B7 1911 V001
COO BRICOUT, JOS OU EN EST L'
ACC# 1023926

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

MAY 11 '76

FEB 03 '82

FEB 15 '82

MAR 02 '82

MAR 15 '82

MAR 29 '82

APR 13 '82

APR 13 '82

18 AOUT 1993

18 AOUT 1993

21 AVR. 1994

21 AVR. 1994

a39003 000210897b
BL 80 .B7 1911 V1
BRICOUT, JOSEPH.
OU EN EST L.HISTOIRE D

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 07 09 16 09 7